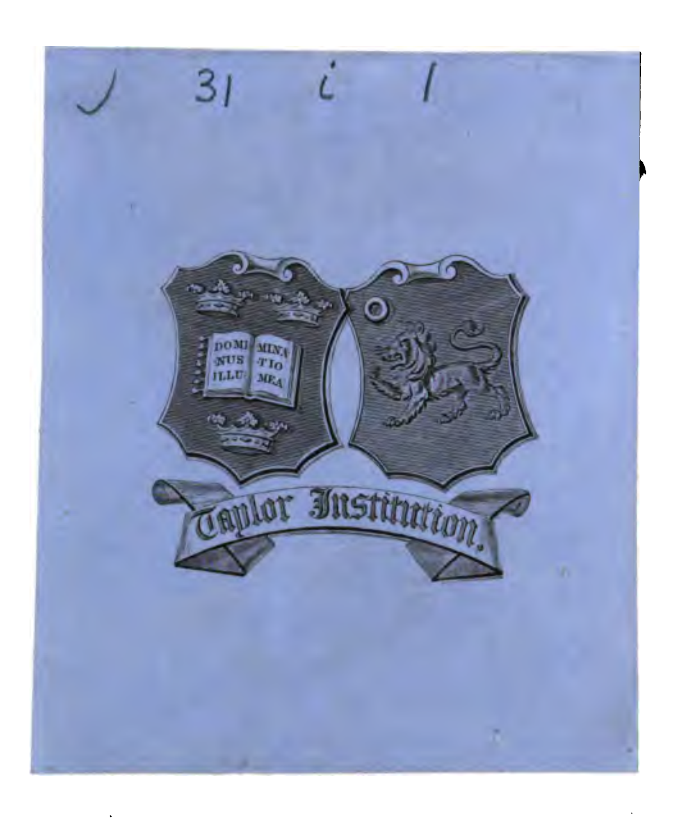
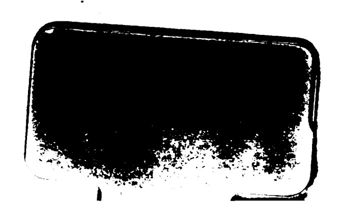



J 31 i 1
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



HISTOIRE CRITIQUE

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

IMPRIMERIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE,
Paris. — Rue Saint-Benoît, 7.

HISTOIRE CRITIQUE

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS

MEMBRE CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE BERLIN, DE CELLE DE TURIN, ETC.

I

PARIS
CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE, ÉDITEURS
RUE TRONCHET, 2.

1855



PRÉFACE

L'accueil favorable qu'ont bien voulu faire à plusieurs fragments de cette Étude mes illustres confrères de l'Académie des Sciences morales et politiques, m'encourage à la soumettre en entier au jugement équitable d'un public impartial et éclairé.

Cette Étude, dans l'intention de son auteur, forme un tableau général plutôt qu'une histoire détaillée; une exposition libre et une discussion occasionnelle, plutôt qu'une narration sévèrement réglée par l'ordre des temps ou des idées. C'est une sorte de parallèle critique des doctrines religieuses de la philosophie au XVIII[e] siècle, avec celles de la spéculation plus récente; une comparaison indirectement méthodique entre la théodicée particulièrement occupée de l'existence de Dieu, ou de sa possibilité, et cette théologie plus hardie qui aspire, non-seulement à connaître la nature et les perfections internes de Dieu, mais à constater sa présence, son influence universelle et nécessaire : c'est en un mot, sous plus d'une forme, un rapprochement successif du monothéisme et du panthéisme modernes.

Quel est donc le dessein qui a déterminé, qui domine ce mélange de récit et d'examen? C'est le désir

de contribuer à la juste appréciation des avis qui recommencent à s'accréditer sur les vues religieuses de la philosophie moderne. Tantôt, en effet, on exalte le siècle de Voltaire et de Rousseau, au détriment de l'âge de Descartes et de Leibniz, aux dépens de notre propre temps. Tantôt on le déprime avec une iniquité passionnée, rarement désintéressée. D'autres fois, le plus souvent, on frappe d'anathème les théories écloses après 1800, les taxant moins de ridicule et d'absurdité, que de mauvaise foi et d'impiété. D'entre ces arrêts contradictoires, lequel est exact, mesuré ou sensé? Ne faut-il enfin que plaindre et blâmer, ou bien, peut-on louer l'esprit humain, depuis la mort de Louis XIV et de Fénelon, depuis la naissance de Frédéric II et de Kant?

Pareille question semble inutile, peut-être, à ceux qui savent combien est défectueuse cette division abstraite, cette distribution mécanique par siècles et demi-siècles. Une opinion longtemps régnante suspend-elle son action tout à coup, à jour fixe, et n'est-elle plus représentée dans la période où elle ne commande plus? N'est-il pas visible qu'une forte dose de l'esprit qui cesse de dominer se communique à la pensée qui va prévaloir, et qu'un groupe d'idées se compose toujours de plusieurs familles distinctes? La Providence n'abandonne aucune génération, puisqu'elle mesure à chacune ses épreuves et ses forces; et l'esprit humain constitue un même homme, avançant sans cesse et approchant de plus en plus de son but souvent voilé. Il est donc impossible que les convictions de deux siè-

cles contigus soient tout à fait opposées. Aussi, en entendant accuser la philosophie du XVIII[e] et du XIX[e] siècle, êtes-vous tenté d'interrompre l'orateur, pour apprendre quel système peut surtout avoir le tort de lui déplaire. Envelopper dans la même condamnation le théisme et l'athéisme, l'idéalisme et le sensualisme, c'est faire preuve d'une ignorance singulière ou d'une singulière partialité.

Lorsqu'on attaque la philosophie moderne, on s'en prend principalement à celle qui vient après Leibniz. L'époque précédente, à laquelle se trouve attaché le nom de Descartes, est trop loin, trop étrangère au courant des idées nouvelles. Le XVII[e] siècle, pour les uns, est l'âge d'or de la méditation philosophique; pour les autres, c'est la vénérable antiquité de l'esprit français. A ce double titre, il est mis à part, généralement révéré, ou même admiré. Nous nous conformerons à cette décision, excessive cependant et parfois arbitraire; et nous prendrons dans un sens restreint cette expression de *philosophie moderne*, en la confinant dans la période ouverte par la mort de Leibniz et fermée par celle de Hegel.

Nous suivrons aussi, de notre mieux, le conseil de parler un langage toujours lucide et net. Si le penseur n'est pas tenu d'imiter Leibniz, tâchant, dans sa *Théodicée*, « de tout rapporter à l'*édification*[1], » il fera sagement de se souvenir, à quelques égards du moins, des exhortations renouvelées cinquante ans plus tard. « Hâtons-nous, s'écrie Diderot, de rendre la philoso-

[1] Préface de la *Théodicée*, et Lettre à Remond.

phie *populaire!* Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. » « *Si philosophia loqui posset,* dit à son tour le grave Ernesti, *haud dubie ipsa se popularem esse profiteretur.* » En s'efforçant d'étendre le cercle de ses lecteurs, court-on risque de déplaire aux profanes et aux connaisseurs à la fois? On s'expose à donner aux uns trop peu, beaucoup trop aux autres. Nous réclamons donc vivement leur commune indulgence.

Elle est indispensable, au surplus, à quiconque ose soulever les problèmes de la spéculation religieuse, et singulièrement les problèmes agités en Allemagne. Or, ce sont ceux-là surtout qui apparaîtront ici, grâce à l'histoire, grâce même aux adversaires de la philosophie.

Après la révolution opérée par Descartes, après le mouvement qui date de Locke, point d'élan plus intrépide et plus hardi que l'essor pris par Kant, Fichte, Schelling et, à leur suite, par l'Allemagne entière. Qui en doute sérieusement? Toutefois, à cette heure, combien d'habiles gens ont l'air de croire que les rêveries germaniques ne valent pas une heure d'attention, et doivent être écartées, en silence, au plus vite! Chose curieuse, les écrivains qui répandent ce sentiment ont pour alliés, en Allemagne même, des auteurs, selon lesquels il faut traiter de même la philosophie française, « déjà si perverse avant ce grand mensonge qui s'appelle Révolution, et depuis lors stérile et nulle, ou platement abominable. »

En réalité, les jugements portés en France sur l'Allemagne, dans l'espace d'un quart de siècle, sont un témoignage étonnant de l'instabilité de l'opinion. Il y a moins de vingt ans, la patrie de Heyne, de Kant et de Gœthe, était comparée parmi nous, pour l'érudition, la poésie, la métaphysique, à Alexandrie, à la Grèce et à l'Inde tout ensemble. D'excellents juges, qui l'avaient étudiée de près, sous son austère climat même, étaient l'origine d'une si belle réputation. Aujourd'hui l'auteur du noble écrit *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique*, le sage Portalis, le scrupuleux Villers, le génie fraternel, si pratique et si élevé, de Benjamin Constant et de madame de Staël, les déclarations si diversement expressives de tant d'autres personnages, nos contemporains, quelle autorité ont-ils? Pour avoir connu ce qu'ils louaient, ils sont suspectés, récusés. Mais aussi que leur semblerait de contempteurs, dont le titre capital n'est souvent qu'une courageuse ignorance? Ils se consoleraient, avec Leibniz, en disant qu'*il est bon de ne rien mépriser facilement*.

L'Allemagne littéraire a, comme toute nation, des défauts, à côté et même à cause de certaines qualités. Mais a-t-elle encore ses preuves à faire? Aussi ne nous portons-nous pas pour son avocat, son panégyriste. Nous demandons seulement la permission de rappeler que l'Angleterre, l'Italie même, sont loin d'applaudir à ce mélange bizarre de mépris et de haine, à cette exagération risible qui ressemble quelquefois à un calcul odieux. Peut-être renverra-t-on au pays d'*Utopie*, aux extrémités de la *Néphélocratie*,

E.-L. Bulwer, dédiant un de ses romans célèbres, Ernest Maltravers, « Au grand peuple Allemand, Peuple « de penseurs et de critiques, Profond dans ses juge- « ments, Impartial dans sa censure, Généreux dans « son approbation. » Mais il sera plus difficile d'évincer le promoteur du *culte des héros*, c'est-à-dire, du respect de la grande et sincère individualité, cet original et puissant Thomas Carlyle, d'après lequel « les doc- « trines allemandes ne sont pas encore les meilleures « choses, mais les commencent du moins et les amè- « nent. » On pourra rejeter, comme autant de novateurs dangereux, les savants et spirituels rédacteurs de la *Revue de Westminster*, ou même ceux de la *Revue d'Edimbourg*, qui interrogent si habilement la métaphysique et la théologie d'outre-Rhin. Mais ne faudrait-il pas vouloir tout confondre et fermer les yeux à l'évidence, pour en user de même avec Galuppi, Gioberti, Rosmini? Or, ce ne sont pas ces pieux penseurs, trop tôt ravis aux Lettres et à la régénération de l'Italie, qui ont appelé Kant, Schelling et Hegel, les trois grands imposteurs du siècle, *tres impostores magnos*, et qui ont demandé que l'on écrivît au frontispice de la philosophie allemande les mots gravés par Dante sur les portes de l'enfer : Vous qui entrez ici, quittez toute espérance, *Lasciate ogni speranza voi che 'ntrate!*

A quoi sert, enfin, de prétendre ignorer ou nier les faits les plus palpables? En philosophie, l'Allemagne s'est placée au premier rang, avant la fin du dernier siècle. Chacun est libre de discuter les mérites de telle école, mais nul n'est en droit de refuser à cette ra-

pide succession de systèmes la puissance créatrice et la vigueur dialectique, une science de tout genre et une érudition sans bornes. Il vaudrait mieux aller s'instruire par un commerce prolongé avec des intelligences, dont les erreurs mêmes ont autant de grandeur que de loyauté. Suivons leur exemple, au moins en reconnaissant pour vrai ce qu'elles proclamaient à l'entrée et au terme de la carrière, c'est-à-dire, que les deux grandes nations du Continent, étant les deux premières en philosophie, pourraient associer leurs qualités, et se compléter ainsi ou se corriger l'une l'autre. Quelques mois avant la mort de Leibniz, en 1716, les *Acta philosophorum* publiaient un article, où l'on démontrait qu'un bon *génie philosophique* devrait allier la vivacité française à la solidité allemande, et se procurer une sorte de *tempérament gallo-germanique*, tel que pourrait l'avoir un enfant dont le père fût Français et la mère Allemande. De nos jours, mêmes aveux, mêmes propositions. Schelling, dans sa mémorable réponse à M. V. Cousin, et le disciple le plus piquant, le plus fertile de Hegel, M. Rosenkranz, s'unissent pour désirer hautement que l'enthousiasme idéaliste, la passion des systèmes et ce désir jaloux d'indépendance et d'originalité, si communs parmi leurs compatriotes, se tempèrent par la sobriété d'observation, la rectitude d'analyse et le goût de précision et de clarté, qui distinguent la science française. Il faut être profondément ignare, s'écrie le biographe de Hegel[1], pour refuser la profondeur aux Français!...

[1] M. Rosenkranz, *Vie de Hegel* (en allemand), préface, p. xxv sq.

A notre tour, nous confesserons que tout dédain, toute animosité à l'égard de la philosophie allemande, nous semblent, ou des préjugés aveugles, ou des paradoxes frivoles.

On comprendra qu'il était plus facile de se prononcer librement sur les lumières philosophiques des pays étrangers, que sur les penseurs de la France actuelle. Comment bien apprécier ceux qu'il est à peine temps de nommer? Nos voisins, au contraire, se présentent déjà sous un jour analogue aux perspectives de l'histoire, analogie que devinait Bacon, en léguant sa mémoire *aux nations étrangères et à la postérité*. Ajoutez que l'impulsion donnée par Kant à la méditation germanique, si elle n'est pas épuisée, entre du moins dans des voies différentes, et nous permet de considérer sa sphère comme remplie et fermée. Peut-être le mouvement suscité en Italie, sous les auspices tardifs de Vico, est-il également achevé, et passe-t-il dans une nouvelle phase.

Pendant que s'imprimait cet ouvrage, au milieu de retards apportés par une santé chancelante, l'Allemagne et l'Italie perdirent les doyens de leurs philosophies. M. de Schelling s'est endormi inopinément[1], il y eut un an hier, loin des universités et des capitales qu'il avait si longtemps enchantées et fécondées, de sa parole et de ses conceptions, de ses écrits et de son nom. Sa dépouille repose dans un modeste cimetière de campagne, mais dans une vallée riante qu'arrosent avec impétuosité les premiers pas du Rhin, et

[1] Aux eaux de Ragaz, en Suisse.

où les Alpes projettent, matin et soir, leurs ombres majestueuses. Rien de plus touchant, de plus conforme aux vœux du philosophe, que la scène religieuse dont l'humble tombe fut témoin, le 23 août 1854 ! Un prêtre catholique et un ministre protestant vinrent l'un après l'autre bénir cette demeure suprême, et rendre, par de nobles paroles, par des prières édifiantes, les derniers devoirs au libre interprète de la Révélation. Quel hommage plus doux qu'une telle preuve de charité, de christianisme véritable[1] !

Au delà des Alpes, sur les bords du lac Majeur, dans sa belle et active retraite de Stresa, applaudissait à ce rare exemple de tolérance confessionnelle un métaphysicien venu au monde, après seulement que Schelling eut paru avec éclat sur le théâtre des plus hautes discussions. Antonio Rosmini ne lui devait cependant survivre que de neuf mois. Il vient de se dégager des bras de son tendre et religieux ami, Manzoni, pour aller contempler de près et goûter sans mesure cette lumière invisible, inénarrable, qu'il se plaisait à saluer, avec Dante, comme le lien divin de la vérité et de l'esprit : *fiat lux!*

Che lume fia tra 'l vero e l'intelletto!

Presles, Seine-et-Marne, C. Bs.

Septembre, 1855.

[1] Lorsque les Œuvres posthumes de Schelling auront paru, je m'empresserai de combler une lacune, que je devais laisser subsister, pour obéir à un grand homme qui m'avait honoré de sa bienveillance.

INTRODUCTION

« A un fanatisme il est toujours aisé d'en substituer un autre. » M. S. DE SACY.

Lorsqu'en 1819 l'un des rénovateurs du spiritualisme français, Royer-Collard, du haut de la tribune législative, pressait l'Eglise et l'Etat de s'abstenir de toute intervention séculière et matérielle, dans les destinées de la spéculation abstraite et morale, voici comment il s'énonçait : « Sans la philosophie, il n'y a ni « littérature ni science véritable. Si de pernicieuses « doctrines se sont élevées sous son nom, c'est à elle, « non à l'ignorance, qu'il appartient de les combattre, « à elle seule qu'il est réservé de les détruire. » Justes alors, ces paroles si simples le sont encore en 1855, et le seront toujours. Hâtons-nous de les redire, et de les appliquer en particulier à la *philosophie religieuse*, à celle qui consacre ses méditations à l'existence et à la nature de Dieu, à ses perfections, à ses relations avec l'univers et avec l'humanité.

De toutes les parties de la philosophie, c'est la plus suspecte, la plus inquiétée. Mêlée aux intérêts spirituels, les plus délicats à la fois et les plus généraux, mais voulant y satisfaire avec indépendance, elle semble souvent une ennemie à ceux qui, mieux inspirés, y

pourraient voir un utile auxiliaire. Aussi est-elle sans cesse occupée à se défendre, tantôt elle-même, et ses droits fondés sur ses devoirs, tantôt le chemin et le but de sa foi, le théisme naturel et scientifique. Cette tâche, cependant, varie singulièrement, selon les temps et les institutions, avec la diversité des attaques, auxquelles il faut proportionner la résistance. Tel genre d'agression, telle manière de défense. Les armes employées par Descartes et Leibniz, celles même dont se servirent Kant et Reid, doivent être remplacées par des instruments différents, quoique analogues, aujourd'hui que les adversaires du monothéisme sont, non plus seulement les matérialistes, mais ces idéalistes qui ont toujours été les plus ardents antagonistes du matérialisme.

Il importe, en effet, plus que jamais, de distinguer avec soin les contradicteurs divers de la philosophie religieuse, et même de les séparer de ses proscripteurs. Ceux-ci n'occupent-ils pas des extrémités opposées?

Les uns condamnent la religion naturelle, la théologie philosophique, parce qu'ils la jugent nuisible à la religion révélée, vaine en elle-même et superflue, par ses effets pernicieuse et haïssable. Les autres la repoussent, au nom des sciences physiques et exactes, comme le résultat de procédés auxquels ces sciences refusent toute portée sérieuse, toute utilité, toute force pour accroître la somme des saines connaissances et des réels progrès de la société.

Nous aurons cent fois l'occasion, la mission d'apprécier ces graves reproches; mais il y a, ce semble,

quelque avantage à les aborder dès ce moment, en peu de lignes. Le lecteur s'orientera plus aisément ensuite, à travers les points de vue variés où l'histoire le transportera.

Rappelons d'abord que les adversaires ecclésiastiques de la philosophie religieuse se partagent eux-mêmes en deux groupes difficiles à confondre. La moindre partie réprouve toute recherche libre, spécialement celle qui fut entreprise ou constituée par Bacon et Galilée, par Descartes et Leibniz, et continuée avec un succès croissant par toutes les générations, jusqu'à la nôtre. La pluralité absout le siècle de Bossuet et de Fénelon, et ne censure que les temps postérieurs : au jour, disent-ils, succéda une nuit plus ou moins épaisse. Depuis Descartes jusqu'à Leibniz, il y eut vérité et grandeur ; depuis Leibniz, le dernier philosophe, il n'y a qu'une longue et détestable succession de sophismes, de mensonges et d'illusions, de mensonges surtout et de méchancetés !..

Si la première de ces nuances a l'avantage d'une rigueur étroite, d'une conséquence inflexible, la seconde a-t-elle celui de la justice et de l'équité, le mérite de cette indulgence généreuse qui sait comprendre les erreurs et les pardonner? Ce qui est certain, c'est qu'elles se démentent l'une l'autre, et sont toutes deux démenties par l'évidence des faits. L'esprit humain ne peut-il rien savoir par lui-même sur Dieu et ses rapports avec la création? Alors point de privilége pour le XVIIe siècle. Au contraire, Descartes et Leibniz ont-ils pu s'élever jusqu'à Dieu ? Alors l'esprit humain n'est

pas privé de force et d'autorité, en matière de religion spéculative. Il y a plus. La philosophie, ayant pu être saine au XVII[e] siècle, peut l'être encore dans toute autre période; et elle l'a été après Leibniz, et elle devait l'être, ne faisant que continuer l'œuvre du XVII[e] siècle, avec les mêmes procédés et dans un esprit semblable.

Que l'on veuille ici embrasser d'un coup d'œil impartial les efforts tentés depuis 1716, et compter ou peser les noms inscrits plus tard dans les annales de la spéculation religieuse.

L'Allemagne, d'abord, avant de produire Kant, possède une légion d'écrivains, fidèles sectateurs de Leibniz, ou chercheurs libres et populaires, éclectiques et savants, mais tous appliqués à démontrer l'existence de Dieu, moins à l'aide de la seule *pensée* de Dieu, qu'au moyen de la *connaissance* détaillée des œuvres divines. On les appelle des *physico-théologiens*, et puisqu'ils défendaient les causes finales par l'histoire naturelle, des *téléologues*. Christian Wolf, Meier, Baumgarten; Crusius, Platner, Tetens, Moïse Mendelssohn, Samuel Reimarus, sont des esprits de second ordre, sans doute, un peu lourds et minutieusement scrupuleux; mais ce ne sont pas des esprits captieux et pervers. Les éloges que leur accordent, après George Cuvier et Châteaubriand, les théistes anglais et hollandais, les Hofstede de Groot et les Pareau, puis les auteurs qui, depuis 1829, sous les auspices de la Société royale de Londres, ont répondu à l'appel du comte de Bridgewater, pour prouver la Providence par les dé-

couvertes mêmes des sciences naturelles[1]; Thomas Chalmers, Whewell, Buckland, Maculoch, Babbage; ces éloges, et l'exemple donné à Rey et à Derham, à Lesser et à Nieuwentyt, à Charles Bonnet et à Pierre Lyonnet, à Trembley et à Lesage, à Paley et à lord Brougham : tout cela devrait les préserver, sinon de l'oubli, du moins d'un mépris injuste. Ce sont, vers 1750, des antagonistes de l'athéisme, d'autant plus respectables, qu'ils se montrent aussi zélés partisans de la tolérance et de l'humanité.

En France, sous l'impulsion puissante d'un concours de causes contraires, après les fausses dévotions de la fin d'un grand règne, après les licences séduisantes d'une régence irresponsable, apparaît une phalange redoutable d'écrivains sceptiques et matérialistes, avocats du hasard, comme La Mettrie et d'Argens, adorateurs de la nécessité physique, comme Helvétius et d'Holbach. Les menaces excessives et vaines d'un gouvernement faible et immoral encouragent ce débordement de théories mauvaises ou mesquines. En 1757, Louis XV rend un édit portant la peine de mort contre les auteurs d'écrits *tendants à attaquer la religion*. L'année suivante paraît le fameux livre *De l'Esprit*. Il faut donc beaucoup pardonner aux plumes qui eurent le mérite de combattre le fatalisme athée. Voltaire et Rousseau ne doivent donc pas être confondus avec la *coterie holbachique,* qu'ils ont blâmée et réfutée. En désaccord entre eux, ils s'entendent pour défendre

[1] *Bridgewater Treatises.* — Cfr. H. de Groot, *Institutiones theologiæ naturalis* (éd. II, 1839).

Dieu et l'homme. Il y a chez eux, dites-vous, un mélange fatal d'erreur et de vérité. Soit : mais où ne découvrez-vous pas un peu de ce mélange ? Relevons l'erreur, à cause de l'empire qu'exercent de si beaux écrivains ; gardons-nous d'avancer que tout y est faux ! Reconnaissons que ces célèbres adhérents du théisme furent inconséquents, insuffisants, tantôt téméraires, tantôt timides ; avouons qu'ils se contredirent souvent et se trompèrent plus d'une fois : mais s'ensuit-il qu'ils aient voulu abuser et égarer les hommes ? En particulier, celui qui marque le mieux, selon Hegel, le passage de Leibniz à Kant, Jean-Jacques, n'est-il pas un peintre supérieur du sentiment religieux, un des plus habiles propagateurs de cet argument : Je sens du divin en moi et hors de moi, Dieu existe donc ? L'Europe entière proclame Rousseau le principal fondateur de la *théologie du sentiment*, comme elle admire en Voltaire tour à tour le panégyriste du suprême Ordonnateur, et l'antagoniste du fanatisme et de la superstition. Autour de ces esprits éminents, combien de serviteurs de la même cause, moins persuasifs, moins brillants, mais non moins dévoués, ni moins respectables ! Grand nombre de ces pieux et modestes *amis de Dieu*, comme disait Necker, n'étaient pas Français, ou ne vivaient pas en France, mais ils employaient notre langue pour devenir plus utiles, plus universels. La liste qu'ils composent serait interminable. Bornons-nous aux noms connus : Abauzit, Ancillon, Béguelin, Bergier, Bonnet, Brunet, Castillon, d'Escherny, Euler, Gerdil, Guénard, Hemsterhuys,

Kéranflech, Lambert, Lignac, Meister, Mérian, Mesanguy, Necker, Prémontval, Sulzer, Turgot.

L'Angleterre offre un spectacle peu différent. Un trop fidèle sectateur de Locke et de Berkeley, le pénétrant David Hume, y avait bâti, avec le sensualisme et l'idéalisme, un édifice de doute, d'autant plus formidable qu'ébranlant le principe de causalité même, il menaçait de renverser toute science certaine, toute existence transcendante, et surtout la réalité de la cause première. On a justement vanté l'élégante perspicacité et la rigueur d'analyse du pyrrhonien d'Edimbourg. Mais on doit rendre hommage aussi à la rectitude, à la précision, à la solidité, à la sagesse dont fit preuve, en combattant cet incrédule de la philosophie, *the philosophical unbeliever*, toute une école répandue à travers les académies et les églises d'Ecosse. Il y a des motifs plausibles pour taxer de pusillanimité Adam Smith et Ferguson, Reid et Beattie, Oswald et Dugald-Stewart, et peut-être même leurs prédécesseurs, Wollaston et Clarke, Shaftesbury et Newton. Qui voudrait cependant incriminer leur *sens commun*, leur *sens moral* ou *religieux?* Qui ne signerait volontiers les pages où leur premier chef, Hutcheson, décrivait en 1742 l'importance de la théologie naturelle? « *Quamquam omnis* « *philosophia jucunda sit et frugifera, ejus tamen nulla* « *pars feracior est et uberior illâ, quæ Dei cognitionem* « *continet, quæque dicitur* THEOLOGIA NATURA- « LIS; etc. [1] » Point de hardiesse spéculative, point d'essor platonique, point de synthèse absolue et uni-

[1] Voyez Hutcheson, *Synopsis metaphysicæ*.

verselle, répliquez-vous ! Il est vrai, mais à cette époque-là il s'agissait, pour la Grande-Bretagne, de rétablir scientifiquement les croyances instinctives et intellectuelles, conditions internes de la foi en Dieu ; puis, d'asseoir cette foi même sur l'évidence des causes, tant finales qu'efficientes. Cette double tâche, les psychologues et les moralistes écossais l'ont remplie avec honneur.

Voilà quelques faits propres à montrer que le XVIIIe siècle n'était pas tout entier indifférent et même hostile à ce que Leibniz appelait la *cause de Dieu*.

Ce n'est pas encore tout. Kant et Jacobi appartiennent à ce siècle tant calomnié, tout aussi bien que Vico et Herder.

Que, par sa critique et son idéalisme, le sage de Kœnigsberg ait ramené, malgré lui, une sorte de scepticisme, et favorisé, par contre-coup, un dogmatisme extrême, le panthéisme, nous le prouverons, trop peut-être, nous-même. En ce moment il convient de nous souvenir que Kant avait pris la plume pour combattre le scepticisme, comme le matérialisme et l'athéisme ; que Kant, sincèrement religieux, est l'inventeur, non-seulement d'une nouvelle démonstration de l'existence divine, mais d'une théologie nouvelle, surnommée *morale* ou *pratique*, parce qu'elle tendait à concentrer la foi dans « l'accomplissement de nos devoirs, en tant que préceptes divins. » Ainsi, après la *physico-théologie*, c'est l'*éthico-théologie* que cultive le XVIIIe siècle.

Le principal vice du *criticisme* kantien, le doute sur

la possibilité de connaître Dieu spéculativement, un disciple de Rousseau s'efforce d'y remédier à sa manière. L'aimable et lumineux Jacobi transplante dans le Nord cette religion du cœur et de l'enthousiasme, cette croyance des intuitions et des pressentiments, qu'il qualifie de *foi philosophique* ou d'*instinct de l'infini ;* par laquelle il prétend, non *démontrer*, mais *montrer* la présence de Dieu en l'homme, et qu'au surplus il règle et il tempère, en y ajoutant quelques éléments du sérieux écossais, quelques rayons de la clarté française. Jacobi, encore méconnu, est le savant créateur d'une théorie très populaire, celle qui accorde à l'homme une *conscience* de Dieu et des choses divines, conscience qui est la tige commune des manifestations si diverses par lesquelles nos facultés aspirent isolément à la Divinité, sentiment et imagination, analyse et méditation, volonté et pratique. Il fut le conducteur d'une élite de maîtres de la jeunesse, tels que Kœppen, Bouterwek, Fries et Calker, et de tous ceux qui opposaient au naturalisme le Dieu-Créateur, qui découvraient dans l'homme un principe moral, surnaturel, et qui regardaient la liberté humaine comme un prodige aussi incompréhensible, mais aussi incontestable, que l'existence d'un Dieu spirituel et en même temps auteur du monde matériel. La conviction qu'a notre âme d'être supérieure au corps, d'être immatérielle et libre, leur garantissait la réalité d'un Créateur distinct de la création.

Qui ne connaît Vico le juriste et le poëte Herder, ces nouveaux *philosophes de l'histoire?* Qui ne se rap-

pelle out ce qui sépare la *Science nouvelle* d'avec les *Idées sur l'histoire de l'humanité?* Mais tous les deux peuvent être cités comme promoteurs de la spéculation religieuse. L'infortuné et profond Napolitain, longues années après sa mort, il est vrai, suscita des métaphysiciens généreux, ardents à faire voir combien Dieu a toujours inspiré les hommes, et combien il se manifeste dans leurs traditions et leurs institutions, dans leurs cultes et leurs ouvrages d'art. Race magnanime et parfois outragée, qui ne s'est pas encore éteinte ! Le souffle de la Grande-Grèce n'a-t-il pas enflammé de même le traducteur de Campanella? On se plaît à reprocher à Herder d'avoir considéré Dieu comme l'âme du monde; et il est certain qu'il avait tendrement rajeuni, splendidement embelli la substance universelle de Spinosa. Mais il faut convenir aussi que sa brillante vivacité concourut à ranimer le théisme, refroidi et desséché entre les mains de Kant, entre celles même des rationalistes étrangers.

En prononçant le nom de Spinosa, nous avons énoncé un nouveau grief. Rien de plus singulier, en effet, et de plus important, que l'avénement posthume de Spinosa, vers la fin du siècle où Bacon et Locke avaient prédominé. Les causes et les effets d'un tel phénomène mériteront de fixer toute notre attention. On verra, pour peu qu'on soit impartial, combien ce système, plein de grandeur et de rigueur, de pureté et de simplicité, est pénétré du double sentiment de l'inconsistance des choses finies et de l'immensité, de l'éternité de l'Être infini. C'est une hérésie philoso-

phique, mais à l'égard de l'homme, plus qu'à l'égard de Dieu, auquel l'homme y est sacrifié, avec l'univers : c'est donc, à vrai dire, l'opposé de l'athéisme. On s'apercevra aussi qu'il servit à corriger le monothéisme, qui tantôt cherchait trop la Divinité dans le monde des détails, point assez dans l'infiniment grand, dans l'ensemble ou le centre du tout ; tantôt séparait trop Dieu et l'univers, et rompait entre eux toute influence mutuelle. On reconnaîtra enfin qu'il était apte à convaincre le théisme de l'importance de maintenir, avant toutes choses, l'unité primitive et finale, en s'efforçant de la concilier avec les dualismes, avec les antagonismes des faits secondaires.

Ne faut-il donc que s'étonner ou s'affliger de l'empire exercé par Spinosa, non-seulement sur Lessing et Gœthe, mais sur Schelling et Hegel ? N'ayons pas peur, ne soyons pas dupes de ce mot de *panthéisme.* Avouons d'abord que c'est une opinion plus facile à dénoncer qu'à éviter, puisque ses adversaires les plus acharnés emploient sans cesse des expressions et des images qui en émanent visiblement. Les théistes qui considèrent Dieu comme la substance universelle, ou même comme la force universelle, doivent logiquement y arriver. Ceux qui n'accordent à Dieu d'autre attribut que la pensée, peuvent y aboutir aisément. Peut-être est-il le terme inévitable de toute doctrine regardant Dieu comme l'unité suprême et absolue, comme l'essence infinie et partout présente. Or, quel spiritualiste refuse à Dieu ces qualités-là ? Pour échapper au panthéisme, il ne reste donc qu'à chercher dans l'unité

Fichte célèbre ; c'est l'ordre à la fois physique et historique, l'ordre du beau, l'ordre esthétique, dans les deux parties de la création, la nature et la société, que chante en quelque sorte Schelling. C'est un ordre logique, l'ordre d'un raisonnement tour à tour spirituel et matériel, d'un jugement qui se sert tantôt de notions et de mots, tantôt d'êtres et de faits, que Hegel s'attache à démontrer. Toutes ces sortes d'ordres leur sont les marques et les effets de la présence divine, cette présence même, l'essence même de Dieu. Ils pouvaient se contenter de dire : un ordre parfait ne peut être que l'ouvrage de l'esprit parfait, une action divine. En concluant qu'il est la nature de Dieu, la Divinité tout entière, ils ont dépassé les limites de leurs prémisses, ils ont trop prouvé. Mais ces excès d'abstraction et d'argumentation ne diminuent pas le prix des peintures qu'ils ont faites de l'ordre, cette unité de la législation universelle. On surpassera rarement l'énergie avec laquelle Fichte pénétrait, à travers les éléments moraux de la civilisation, dans la sphère du progrès interne et social, du droit et de la charité ; sphère si différente de la vie animale et égoïste, si propre à nous initier à l'origine et à la destination de l'humanité. Quelles vues admirables sur la dignité de l'homme, sur la majesté de la loi dont, pour sa gloire, l'homme est l'organe et le serviteur ! Schelling s'illustra par d'autres mérites : il tira la spéculation du labyrinthe d'une psychologie à la fois idéaliste et sceptique, il la rendit à la réalité et à la vie, il rapprocha étroitement des beaux-arts la religion et la science,

il fit considérer le mouvement de la nature physique même comme un riche et profond travail d'art, il força la philosophie à tenir compte de cette nature autant que de l'esprit, du réel autant que de l'idéal, il tâcha de montrer que l'un et l'autre domaine est soutenu et régi par une même intelligence, par une raison infinie et absolue, qui les transfigure tous les deux, en s'y épanouissant, et qui les développe, par un progrès continu, en vue d'un modèle accompli; il essaya enfin d'établir, en interprétant la mythologie et le christianisme, que l'histoire religieuse parcourt aussi des phases et des degrés qui se tiennent intimement, et dont l'enchaînement rationnel proclame un Dieu libre, ayant créé par amour jusqu'à la nécessité. Afin d'achever et de régulariser cette suite de vues originales, Hegel s'attacha surtout à représenter l'influence divine dans l'histoire comme une évolution de la pensée infinie, procédant sous forme de faits; et la marche des choses, comme l'application naturelle et progressive de deux principes, la liberté et l'humanité. En religion même, où nous aurons souvent à le contredire, il démontra plus d'une vérité. Il porta le dernier coup à cette opinion frivole que la foi est l'ouvrage de l'imposture cléricale, ou du calcul politique. Il fit voir que l'esprit humain ne peut se passer de croyances, et que les phases principales de la religion aboutissent au christianisme, leur couronnement et leur perfection. Après avoir critiqué la manière dont Hegel concevait l'essence de la religion, ou dont il classait tous les cultes historiques, il faudra se rappeler avec quelle

industrie il réhabilita les preuves de l'existence de Dieu, saus prévoir que cette réintégration pourrait servir un jour contre une nouvelle restauration de l'athéisme.

Nous nous écarterions de notre but, en parcourant les rangs des disciples. Constatons seulement qu'ils sont très divers et que, par cette diversité, ils se complètent et se redressent mutuellement. Les naturalistes Oken, Blasche et Klein ne prennent-ils pas, à quelques égards, le contre-pied des mystiques Schubert, Steffens et Baader, ainsi que des romantiques Novalis, Solger et Frédéric Schlegel? D'autres, tels que Schleiermacher, se font une place à part, font école à leur tour, avec non moins de succès. Quelle activité féconde répandit à Berlin la lutte brillante de Hegel avec Schleiermacher, la lutte du théologien de l'abstraction et des raisonnements contre le théologien d'une intuition dialectique, contre le continuateur de Jacobi et de Platon, contre le défenseur du « sentiment de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu, et de notre union vivante avec le Christ! » Personne ne décrivit mieux que Schleiermacher les caractères et les éléments de la croyance individuelle, de la foi *subjective*, les états et les conditions de la piété intime, de la prière et de l'amour; les nécessités qu'entraîne la certitude de nos imperfections et de nos péchés, la conviction du besoin que nous avons d'être affranchis et sauvés. D'autres combats, également soutenus par d'anciens élèves contre leurs maîtres, excitent des mouvements ou produisent des écrits dignes

de souvenir. Les noms de Wagner et de Krause sont devenus européens, grâce surtout à la tendance d'allier les doctrines de Schelling avec les prédilections pratiques et industrielles de notre temps.

Mais, objecte-t-on, c'est à un matérialisme athée que se termine ce vaste travail d'idéalisme! A la vérité, M. Feuerbach et ses amis ont commencé par écouter Hegel. Mais ils n'ont pas continué à le suivre, puisqu'ils se sont mis à le contredire, à l'attaquer. Que lui reprochent-ils ? D'être spiritualiste et favorable à l'orthodoxie chrétienne. Cessons donc de les confondre avec celui qui les combattrait aujourd'hui de toutes ses forces.

Cessons aussi d'admettre que voilà les seuls disciples de Hegel. Ce n'en est que la minorité. La plupart de ses héritiers directs sont restés idéalistes, et se montrent de plus en plus disposés à accueillir les éléments négligés par leur maître, et capables de perfectionner le système commun. Si nous ne les nommons pas ici, c'est qu'ils sont très nombreux. Mais, quelque variés qu'ils soient, ils sont unanimes à regarder l'athéisme contemporain comme une excroissance, et non comme un fruit sain, de ce vigoureux arbre de la spéculation germanique, dont la sève est l'esprit de piété même, selon Gioberti, « *la pietà connaturata all' ingegno germanico*[1]. »

Au surplus, M. Feuerbach, dont le sensualisme a retenu je ne sais quelle saveur de mysticité, gage d'un

[1] V. Gioberti, *Introduzzione allo studio della filosofia*, T. I, p. 144.

retour désirable vers le spiritualisme, a réagi heureusement sur ses anciens condisciples. Il les a contraints de sortir des régions du pur abstrait, *inania regna*, de rapporter davantage les études spéculatives aux intérêts moraux et sociaux, de faire cas de la science spéciale de l'homme, de l'*anthropologie*. En même temps qu'il signalait aux croyants l'infirmité de certaines idées ou pratiques chrétiennes, et surtout le danger que la religion fait courir à l'humanité, et à elle-même, en dégénérant en superstition ou en fanatisme, il obligeait les penseurs à scruter encore le fond de la religion, à mieux le discerner de ses accessoires et le détacher des formes qui en usurpent le titre.

L'étude de l'homme et de son âme, l'anthropologie et la psychologie, furent aussi recommandées par plusieurs adversaires de Hegel, remarquables à d'autres titres encore. Herbart et Schopenhauer partaient de points différents, employaient des procédés contraires, mais opposaient tous les deux à l'abstraction idéaliste un élément concret, vivant et persistant. Herbart relève la personnalité, Schopenhauer la volonté. Le premier fait ressortir l'effort de l'individu pour se conserver soi-même, le second découvre partout une certaine disposition à se déterminer soi-même. L'un et l'autre en appellent ainsi d'une dialectique exclusive à la psychologie, bien ou mal entendue. A côté d'eux, après eux, combien d'esprits distingués se servent, parfois plus habilement, des résultats psychologiques, pour deviner la nature de Dieu ! MM. Beneke, Fortlage, Ernest Reinhold, Trendelenburg et leurs

émules divers, marchent dans cette large voie avec indépendance.

Que si les traits distinctifs du mouvement germanique, celui surtout qui consiste dans une aversion constante pour le matérialisme athée, sont rapprochés des essais tentés autour de nous, en France et en Italie, sous l'impulsion d'une résistance entreprise par des organes dissemblables, on trouvera que la philosophie de notre temps n'est pas indigne de succéder à celle des deux derniers siècles. Saint-Martin et Lamennais, Joseph de Maistre et Louis de Bonald, Frayssinous et Affre, diffèrent sur mille points de l'école dont les chefs sont Maine de Biran et Royer-Collard, MM. Cousin et Jouffroy; et même de cette école méridionale qui s'honore de suivre Galuppi, Gioberti, Rosmini, qui a pour anneaux extrêmes, à droite Balmès et le P. Ventura, à gauche le comte Térence Mamiani, le fondateur populaire de l'*Académie de philosophie italienne*, un des ornements durables du courageux et solide Piémont. Mais ce qu'ils ont en commun, n'est-ce pas le spiritualisme même?

Aussi peuvent-ils attendre tranquillement l'arrêt de la postérité. Elle n'imitera point leurs détracteurs actuels, qui leur refusent puissance, profondeur, sincérité, élévation même et sagesse. La théodicée moderne a produit, peut-être, quelques *sophistes*, mais elle possède certainement un grand nombre de *philosophes* véritables : elle ne mérite donc ni les censures amères, ni les dédains équivoques, par lesquels le caprice du jour affecte de l'écarter, ou même de la *pulvériser*.

Lorsqu'elle voit des haines si comiques s'emporter contre la raison et l'équité, elle se rappelle le conseil donné par Leibniz, en face de phénomènes semblables, d'instituer des *missions de religion naturelle ;* c'est-à-dire que, redoublant d'efforts et de persévérance, elle continue d'exercer en paix ses droits naturels, sans manquer au devoir de respecter les titres de toute conviction loyale et désintéressée.

Cependant, la spéculation religieuse a d'autres adversaires encore, des contempteurs plutôt que des détracteurs et des ennemis. Ce sont ceux qui la regardent comme une matéologie perpétuelle, comme un ennuyeux article de luxe. Ses procédés, à entendre certains organes des sciences naturelles et exactes, n'ont rien de *positif,* rien de *méthodique.*

Pour que la théodicée vous paraisse positive et méthodique, leur répondrons-nous, il faudra que vous admettiez d'abord deux choses : savoir, que la raison est autorisée à s'appliquer, par l'analyse et la dialectique, par le principe de causalité surtout, aux faits internes, aussi bien qu'aux faits externes ; ensuite, que ce n'est pas une étude sans objet, sans solidité ni portée, celle qui a la psychologie pour point de départ, la logique pour point d'appui, la morale pour point d'arrêt.

Maintenant, quels sont les actes essentiels, les fonctions capitales de la théodicée ? On peut réduire à trois ces sources de rapports à la fois transcendants et fon-

dés sur l'expérience. Les deux premiers sont inductifs et regressifs, en ce qu'ils passent des phénomènes à la substance et des effets à la cause; mais ils sont en même temps une simple inspection, une *élévation*, plus qu'une induction formelle et complète. Le dernier est aussi un genre d'inspection, un emploi progressif de la synthèse et de la déduction, une interprétation des phénomènes par la substance, une explication des effets par la cause. Les deux premiers montent du connu à l'inconnu, du *donné* au *cherché;* le dernier descend du cherché, ou plutôt, du *trouvé* au *connu*. C'est que les deux premiers répondent, l'un au problème de l'existence de Dieu, l'autre au problème de la nature divine, questions insolubles pour qui refuse d'approfondir les existences finies et les natures créées, les choses connues et données. La troisième opération sert à constater la présence de Dieu, ou ses relations avec l'univers, opération impossible à quiconque conteste ou nie la réalité de l'idée de Dieu, la nécessité de l'être cherché et trouvé.

Le premier mouvement, celui qui rapporte tout phénomène fini à une substance infinie, toute cause contingente à une cause nécessaire, tout fait relatif et conditionnel à un être absolu et illimité, c'est-à-dire à un principe qui est par soi, ayant en soi sa raison d'être, en même temps que la raison d'être des objets imparfaits et dépendants : ce procédé, qui de l'homme et du monde infère Dieu, est-il simple et régulier, autant qu'universel et irrésistible ?

Le second, bien que plus délicat, n'est pas moins

légitime. Afin d'entrevoir les éléments qui peuvent composer la nature de l'être parfait, il y transporte ce que la création a de moins imparfait; il y concentre, après les avoir élevés au degré de l'éminence, tous les traits de perfection épars dans les divers domaines de l'univers. C'est là une opération moins compliquée qu'on ne le pourrait supposer. En effet, il y a un être organique, qui résume le monde physique tout entier. L'œil de l'homme réunit ou rappelle toutes les substances qui remplissent les quatre ou cinq régions planétaires. Mais par derrière le nerf optique, représentant la sphère animale, siége la conscience, la pensée, l'esprit. La nature humaine, ce petit univers, ce *microcosme* des Anciens, est ainsi, non-seulement l'abrégé et l'apogée du grand univers, du *macrocosme*, mais comme une transition à cet univers supérieur et antérieur au monde actuel, qui a été conçu et résidait dans une intelligence primitive et suprême; la transition à ce que l'on pourrait appeler *hypercosme* ou *procosme*, c'est-à-dire à l'esprit créateur et infini. Mieux : ce que la partie spirituelle de l'organisation humaine contient de plus excellent doit se retrouver, dans une mesure plus excellente encore, au fond de la constitution de l'intelligence primitive. L'esprit souverain doit donc former une personnalité, et souverainement sage et souverainement bonne. En lui la sainteté et la charité ne peuvent qu'être agrandies par le savoir et par la puissance : toutes ses qualités, étant également illimitées, s'identifient évidemment et se fortifient au sein d'une même infinité. En quoi pareil passage, des

demi-perfections créées à l'absolue perfection du Créateur, est-il déraisonnable?

Le troisième procédé, le moins admissible en apparence, ne saurait être rejeté, après l'adoption des deux autres, dont il est tantôt la conséquence, tantôt le contrôle. A la lumière de cette conviction que Dieu existe et qu'il est un esprit à la fois tout-puissant et moral, il s'agit de rechercher si l'univers révèle la présence d'un tel esprit, et doit être considéré comme son œuvre continuelle. Comment l'élément spirituel existe-t-il à côté et au fond de l'élément matériel? Comment un principe absolu et un pouvoir d'initiative, Dieu et la liberté, sont-ils mêlés et contenus dans un ensemble relatif, dans un tout soumis à l'enchaînement des causes et des effets? Comment accorder l'influence d'un esprit parfait, c'est-à-dire de l'ordre et du bien, de la raison et de la justice, de la vérité et de la beauté, avec le spectacle des choses imparfaites, du désordre et du mal, de l'erreur et du mensonge, de la laideur et de la douleur? L'être universel peut-il être présent et absent à la fois, en attestant sa présence par son absence même? Voilà ce qu'il faut examiner en dernier lieu. Or, un tel examen ne paraîtra pas absurde aux physiciens, s'ils font réflexion que le fondement de la matière est immatériel, que la substance corporelle est une sorte d'esprit visible et tangible, que le caractère persistant des êtres réside dans leur forme, dans leur principe formateur; que la vie sensible est conduite, commandée par des dispositions mathématiques et logiques, par des mesures et des

proportions intellectuelles ou idéales; que le règne organique offre lui-même un reflet du règne moral, puisque le moins parfait y sert comme moyen au plus parfait, au plus spirituel; qu'enfin, selon le vocabulaire des Scolastiques, le *primum*, ou Dieu, est fort reconnaissable dans l'*ultimum*, dans les phénomènes les plus grossiers.

Redisons-le: pour être reçu à mépriser ces trois fonctions, il faut avoir prouvé d'abord le triple néant de la psychologie, de la logique et de la morale. Personne, jusqu'à ce jour, n'ayant réussi à cela, nous osons penser que l'avenir n'enlèvera pas à la théodicée ses instruments naturels, ni le droit de se regarder comme une science sérieuse, utile autant que belle, autant qu'inévitable.

Le soin même que nous prenons d'une direction méthodique, est cause que tant de métaphysiciens nous accusent de pusillanimité. A les en croire, nous devrions tout d'abord partir d'un principe inconditionnel et indéterminé, ou faire dériver toutes choses d'une abstraction des plus générales, de celle de l'*être*, de celle de l'*idée*, en envisageant ces notions comme l'infini, comme Dieu même. En procédant autrement, ajoutent-ils, nous montrons que nous ne regardons pas l'unité comme la première condition d'une étude dont l'objet est l'être primitif et absolument un; que nous négligeons les deux autres conditions de la haute science, l'universalité et la nécessité; qu'enfin, faisant

Dieu à l'image de l'homme, nous nous perdons dans l'*anthropomorphisme*.

Tous ces reproches seront éclaircis ailleurs, et nous ne devons pas anticiper sur les pages où notre marche se justifiera suffisamment. Quelques mots de réponse précise, cependant, ne sont pas ici hors de propos.

Nous aussi nous avons souci de l'unité. Mais cet *unum quid*, comme Descartes désignait le dernier terme des recherches spéculatives, ne faut-il pas le concilier avec ce que le philosophe français appelait l'*inconcussum quid*, avec la réalité la plus inébranlable, avec cette identité personnelle qu'atteste sans réplique la conscience du *moi*. La spéculation réclame une unité primitive, l'expérience proclame dualité, pluralité, multiplicité, diverses sortes d'oppositions; et c'est à la science d'accorder ensemble les deux exigences. Or, nous croyons que l'harmonie s'établit mieux, lorsqu'on part de l'unité finie, qui nous est *donnée* au fond même du dualisme de la conscience, de l'unité du *moi*. Le penseur qui se place dès l'origine, par un effort de fiction, au sein de l'unité infinie que nous cherchons, d'une unité pressentie, supposée, ou, si l'on veut, idéale, devient incapable d'en sortir ensuite, pour rendre compte de la diversité réelle, et s'expose, de plus, à dépouiller l'être suprême de tel attribut révélé par la création même : l'histoire contemporaine n'en témoigne-t-elle pas hautement? Conséquent et fidèle à soi-même, il niera le monde créé et ses antagonismes; il sacrifiera l'univers à Dieu, en présentant l'univers

comme un fantôme, et Dieu comme l'unique réalité possible. Le panthéisme idéaliste se traduit forcément en *acosmisme*, et risque facilement, après avoir nié ce qui est, d'expliquer ce qui n'est pas.

L'être infini est infini. Il n'est donc pas l'être fini, le monde des corps; et le matérialiste qui identifie Dieu avec la nature physique, le proscrit, le détruit. C'est là ce que soutient, à bon droit, l'idéaliste. Dieu est donc, continue-t-il, l'être immatériel et intellectuel, la nature pensante, la pensée. Comme telle, Dieu est en tout. Si, selon Montaigne, *par un seul Maintenant il emplit le Toujours*, Dieu emplit de même le Partout par un seul Ici. Où ne se trouve quelque élément d'intelligence et d'ordre ? Dieu est l'essence générale de l'univers, l'essence particulière de l'être qui résume et réfléchit l'univers, de l'homme. Ce qui prouve que nous possédons l'essence de Dieu, c'est que nous avons la conscience de Dieu, l'idée de Dieu. La force qui juge et médite en nous, notre raison, voilà Dieu, voilà la Raison, voilà l'unité universelle et nécessaire, l'unité infinie, voilà l'Absolu!... Néanmoins, votre propre conscience persiste à décliner l'honneur que vous voulez lui faire. Elle avoue qu'elle a l'idée de Dieu, mais en même temps elle énonce la conviction de n'être pas Dieu. Instinctivement, elle s'écrie avec Pascal : « Le plaisant Dieu que voilà, *o ridicolosissimo eroe !* » Il ne suffit pas de lui répliquer qu'en effet il y a une différence entre la divinité de l'individu et celle de l'espèce, entre la raison personnelle de tel homme et la raison impersonnelle du genre humain, et que celle-ci seule est la rai-

son universelle, la divinité parfaite et complète. Cette interprétation réussit-elle à expliquer tant de faits intimes, qui s'élèvent avec une force égale contre l'*unification* de l'homme et de Dieu ? Elle ne peut ni étouffer, ni satisfaire des besoins tels que celui d'être libre, celui d'aimer et d'adorer. Si c'est Dieu qui pense en moi, ma pensée est absolue ; non-seulement je ne puis penser autrement que je ne pense, n'étant que l'esclave de la logique, le jouet d'une dialectique fatale ; mais je ne puis choisir parmi mes conceptions, approuver ou rechercher les unes, rejeter et fuir les autres, toutes étant nécessaires et parfaites, toutes divines : je deviens enfin une machine à penser, une machine intelligente, mais irresponsable. De plus, si Dieu n'est que l'universelle raison, représentée par le genre humain, je n'ai plus, pour mes admirations et mes adorations, d'objet entièrement digne, d'objet accompli ; il n'est plus de culte véritable, ni pour l'esprit, ni pour le cœur. Le genre humain, impossible à saisir dans sa dispersion et sa succession, offre-t-il plus de qualités achevées que les individus dont il se compose ? Un Dieu pareil a deux défauts que rien ne rachète. Il n'est pas plus libre que moi, il n'est pas, comme s'exprimait Schelling, le *maître de l'existence* et le *souverain de l'être*[1], il est aussi le serviteur de la logique, le vassal de la pensée et du raisonnement. Puis, il se combat et se contredit, il change et varie, il se divise en plusieurs fractions ennemies. « Si l'homme était une parcelle de la Divinité, disait justement le grand Frédéric, il aurait

[1] *Der Herr des Seyns.*

des connaissances infinies qu'il n'a point; si Dieu était dans les hommes, il arriverait à présent que le Dieu anglais se battrait contre le Dieu français et espagnol[1]; que ces diverses portions de la Divinité chercheraient à se détruire réciproquement, et qu'enfin toutes les scélératesses, tous les crimes que les hommes commettent, seraient des œuvres divines[2]. »

Comment donc contenter à la fois le sentiment spontané proclamant une distinction ineffaçable, et le raisonnement spéculatif exigeant une unité sans bornes, qui soit tout en tous? Un seul chemin, et très droit, nous semble conduire à ce but : c'est d'admettre que Dieu est, non-seulement intelligence et pensée, mais volonté et amour. Si l'être infini, non-seulement pense, mais veut et aime, il a pu, par bonté, vouloir n'être pas tout; il a pu vouloir se limiter, renoncer à une part de sa liberté souveraine, de son essence infinie, et l'accorder bienveillamment aux êtres raisonnables et affectueux. Un Dieu qui se plaît à n'être pas cause de toutes choses, qui a voulu qu'il y eût, à côté de lui, sous son regard, d'autres causes, d'autres volontés, des causes semblables à lui, des volontés capables de le chercher avec réflexion et de le servir librement; un Dieu qui a volontairement borné sa puissance absolue, n'en reste pas moins en lui-même absolu. Ayant voulu d'une manière digne de lui, avec autant d'indépendance que de bienveillance, il n'a rien perdu de son privilége unique ; il a seulement ajouté une perfection

[1] Allusion aux guerres faites entre 1778 et 1782.

[2] Frédéric II, *Discours sur la littérature allemande.*

morale à d'autres perfections. Continuant à vouloir parfaitement, à maintenir sa parfaite volonté, il respecte constamment la liberté et l'amour de la créature; et sa tendresse peut uniquement désirer que ses dons tournent au bien, au solide bonheur de ses enfants. Voilà pourquoi, tout en demeurant le bien souverain et la perfection sans mesure, il peut aussi souffrir que la création contienne des maux et des imperfections.

S'il en est ainsi, la liberté de l'homme reste intacte, et la distinction du bien et du mal, incompatible avec le panthéisme, reste insurmontable. Dieu, quoiqu'il puisse tout concevoir, ne peut plus alors vouloir le mal, comme le bien; il ne peut surtout vouloir le malheur des êtres qu'il a faits par amour, pour qu'ils l'aiment. Enfin, la différence entre Dieu et l'homme, entre l'*objet* infini et le *sujet* fini, reste également ineffaçable. Je ne suis pas Dieu, qui est le bien parfait, tant que je vois la distance de ma volonté à un tel bien, la distance de ce que je suis, ou même voudrais être, à ce que je ne suis pas, et même ne pourrai jamais devenir. Un Dieu libre et aimant, un Dieu Personne et Esprit, tel est, à nos yeux, l'unique moyen de mettre l'observation en harmonie avec la spéculation, la multiplicité finie en harmonie avec l'unité infinie.

Ce monothéisme, en même temps qu'il offre un instrument pour dégager ce que le panthéisme a de compatible avec les données irrécusables de la conscience universelle, accueille avec empressement tout ce qu'il peut avoir de probable ou d'ingénieux, de grand et de beau. Ainsi, il loue le panthéiste d'insis-

ter sur la doctrine de la toute-présence de Dieu ; mais cette doctrine, il la modifie par une restriction : « hormis le mal et l'imperfection. » Partout où il y a du bon, du vrai, du beau, il y a du divin ; et Dieu apparaît en moi, se contemple et s'aime en moi, pour parler avec Spinosa, chaque fois que je veux le bien, le bien pur et sans bornes. Ainsi, ce monothéisme comprend que le panthéiste invite les hommes à *se diviniser* de plus en plus ; seulement il fait consister semblable élévation dans une conformité croissante avec la volonté suprême, convaincu que la destination humaine est, non de penser abstraitement, de penser pour penser, mais de *bien penser*, c'est-à-dire en vue du meilleur but possible, afin d'atteindre et de réaliser le bien souverain. Le motif par lequel l'esprit créateur a produit l'esprit créé, forme évidemment pour celui-ci le dernier but et le plus haut, un but auquel tout le reste doive être rapporté.

Faut-il encore répondre aux critiques qui dérivent de l'accusation dont nous espérons être absous ? Le point de vue où nous nous plaçons est universel, s'il est vrai qu'il n'y ait rien de plus général, aux yeux de l'homme, que ce que sa raison reconnaît pour inhérent à la nature humaine, à cette nature où se concentrent éminemment toutes les sortes de puissances terrestres. Ce point de vue est nécessaire, immuable et éternel, parce qu'il résulte rigoureusement de la constitution de l'être intelligent, des éléments de la conscience, des notions absolues de la morale, ainsi que des attributs dont la raison ne peut s'empêcher de

revêtir Dieu. Cette perspective expose-t-elle à « feindre dans Dieu des affections humaines, » danger que Descartes avait déjà redouté[1]? Il est vrai, elle établit une analogie profonde entre la spiritualité divine et la spiritualité humaine. Mais toute théodicée est soumise à semblable condition. Celui qui répugne à emprunter quelques traits de ressemblance à la partie morale de la création, sera forcé d'en tirer de la partie physique, de la partie mathématique, de la partie logique; il fera Dieu à l'image du monde corporel, à l'image d'une grandeur géométrique ou arithmétique, à l'image d'une abstraction dialectique; toujours, en s'élançant au Créateur, il s'appuiera sur un endroit quelconque de la création. Persuadé que la perfection morale est la plus haute forme de la spiritualité, une forme supérieure même au génie et à la science, nous n'hésitons pas à croire que la foi en un Dieu absolument libre et bon est seule en état d'éclaircir les problèmes de la spéculation religieuse.

Ce qui nous confirme dans cette théorie, c'est qu'elle paraît régler sans effort les relations si délicates de la religion naturelle avec la religion révélée.

N'eût-on pas prévenu bien des combats entre ces deux sortes de monothéisme, si l'on eût reconnu, d'abord, qu'elles se rencontrent, avec les mêmes desseins, sur le terrain de la morale; ensuite, que la philosophie, agissant plus sur la raison que sur la volonté,

[1] Descartes, *Méditations*, préface.

est tour à tour supérieure et inférieure au christianisme, lequel s'adresse à la volonté plutôt qu'à la raison ? Ils se rencontrent, en effet, sur le terrain de la morale, puisque la philosophie aboutit aux convictions suivantes : le type le plus élevé de la spiritualité, c'est la suprême beauté du vouloir, la bonté ; Dieu est la perfection idéale du vouloir, l'amour infini, et comme tel, s'il a tout fait pour l'esprit humain, il a fait l'esprit humain pour Lui-même, en même temps que dans l'éternel intérêt des hommes, pour leur bonheur parfait. D'un autre côté, l'abrégé du christianisme, n'est-ce pas qu'il faut aimer, et qu'il faut aimer Dieu et les hommes ? que Dieu est l'amour même, et que la paix est le partage des hommes de bonne volonté[1] ? L'Evangile atteste son origine sublime, précisément en donnant de la volonté divine l'opinion la plus haute, en sachant élever ou purifier la volonté humaine, et la conduire par les moyens les plus nobles à la fin la plus sainte. C'est là surtout qu'éclate l'avantage qu'il a sur la philosophie. Qu'elles sont abondantes et puissantes, les ressources dont il dispose pour accroître les forces morales de l'âme, pour nous affranchir de toute servitude intérieure, des passions et de l'égoïsme, pour nous faire « accomplir ce qu'approuve la raison naturelle[2] ! » L'éducation du cœur et du caractère, voilà sa principale vocation et le titre de sa prééminence. A la philosophie, au contraire, la mission spéciale de satisfaire aux besoins spéculatifs ! Comme une philosophie

[1] Saint Jean, 1re ép. IV, 16 ; saint Luc II, 14.
[2] *Imitation de Jésus-Christ*, l. III, ch. LV.

équitable ne craint pas de convenir que le christianisme remplit mieux qu'elle la tâche pratique et sociale du spiritualisme, celle de faire aimer et servir Dieu, et non de le faire connaître seulement; ainsi une église sans fanatisme ne refusera point aux spéculations sérieuses toute l'indépendance qu'elles réclament, certaine que pareilles spéculations reconnaîtront toujours pour indispensable ce que le christianisme veut réaliser, la justice et la charité, la vertu et la piété. Toute métaphysique, mettant la valeur morale dans cette mâle confiance où l'humilité devant Dieu se confond avec la dignité personnelle, n'est-elle pas, à son insu peut-être, à demi chrétienne? Est-il défendu de lui appliquer ce mot des *Actes des apôtres* : « Tout homme qui craint Dieu et s'adonne à la justice, lui est agréable, de quelque nation qu'il soit? » Oui, le souffle de l'Evangile a touché et remué, avec plus ou moins d'énergie, ceux qui sentent que l'esprit est un principe d'amour, qui ont foi en un bien éternel et invisible, et qui se plaisent à montrer que la liberté parfaite consiste à bénir l'obligation de se dévouer, par la méditation ou par la vie, au règne de ce bien, au règne de Dieu.

L'esprit de l'Evangile, étant vérité et charité, est aussi liberté et libéralité. Aimer les hommes, c'est vouloir qu'ils puissent, avec une franchise féconde, accomplir leur destinée, une destinée dont Dieu est la fin dernière. La liberté philosophique, celle de chercher la vérité, c'est-à-dire ce que Dieu même a pensé et voulu, découle naturellement du droit général de la

conscience individuelle. Aussi le chrétien sincère et éclairé, celui qui, selon saint Paul, est ***enfant à l'égard du mal et homme fait à l'égard de l'intelligence,*** ne songe-t-il pas à prescrire en dictateur à la philosophie ce qu'elle doit concevoir et découvrir, ni la manière dont ses recherches doivent avancer. Loin de la condamner ainsi à mort, il lui souhaite vigueur et prospérité. C'est qu'il désire former avec elle une alliance, nullement forcée et stérile, mais volontaire et avantageuse. En s'unissant à elle honorablement, il peut, à certaines époques, invoquer utilement son concours, son autorité. Lorsqu'on prétend attaquer chez lui « le retranchement impénétrable de la liberté du cœur, par la force qui ne fait que des hypocrites et met la religion en servitude[1], » il en appelle au droit contre lequel il n'y a point de droit[2], à la justice naturelle, à la philosophie. Il la consulte même, quand il veut démontrer la supériorité qu'a sa foi sur d'autres cultes ; quand il veut séparer sa cause du despotisme religieux, de la superstition, de toutes les erreurs qui peuvent être le cortége d'une croyance inintelligente. Une tolérance mutuelle est donc ici, non-seulement de droit commun, mais d'intérêt commun. La théologie chrétienne se comparait quelquefois à Sara chassant Agar, sa servante ; mieux informée, elle a voulu ressembler à Rachel, et Léa, sa sœur, ne lui a pas refusé de justes hommages. Elle aimait aussi à faire à la philosophie la réponse qu'Alexandre avait donnée à Darius, lorsque ce roi lui proposait de partager l'empire du monde :

[1] Fénelon. [2] Bossuet.

Comme il n'y a qu'un soleil, il ne peut y avoir qu'un roi, *Rex unicus esto. Neque mundum posse duobus solibus regi, neque orbem summa duo regna salvo statu terrarum habere*[1]. Aujourd'hui, nous le croyons, elle comprend que l'empire de l'esprit en ce monde doit être partagé, et qu'il peut l'être sans péril, puisque les deux souverains reconnaissent au-dessus d'eux un même suzerain.

Un adversaire commun vient d'ailleurs encourager aussi leur disposition à l'amitié réciproque, à une concorde durable : nous voulons dire cette antipathie, trop répandue, pour le spiritualisme, antipathie qu'entretiennent indirectement les beaux développements de l'industrie, et très directement la passion dominante du bien-être matériel.

Il messiérait de déprécier l'accroissement pris par l'industrie depuis un demi-siècle, au moment même où elle nous offre une si magnifique image de l'unité de l'intelligence et de la famille humaines; où, exposant le merveilleux amas de ses produits et de ses mécanismes, elle fait de Paris « la métropole de la grande fête du travail humain. » Il n'est personne qui puisse assister à un tel spectacle, sans être ému de reconnaissance et d'admiration; personne qui ne souscrive, avec plus de fermeté que jamais, à ces paroles d'un économiste éminent[2] : « L'industrie est un des attributs les plus essentiels de la civilisation; elle est l'auxiliaire indispensable de la liberté civile.» Mais, quelque puis-

[1] Justin, *histor.*, l. XI, ch. XII.
[2] M. Michel Chevalier.

sante et heureuse que soit cette application de l'esprit humain, suffit-elle, soit au bonheur individuel, soit à la félicité publique? Non; si l'esprit, sa source principale, ne lui oppose un contre-poids énergique, elle doit entraîner des conséquences terribles, allumer les plus redoutables des convoitises et des fureurs. Cette richesse éblouissante, moyen et fruit du luxe le plus inventif, ne sert parfois qu'à dénoter de nouvelles maladies sociales, de nouvelles infirmités morales. Elle qui devrait nous prouver Dieu et l'âme, arrête-t-elle, je ne dis pas seulement ce qu'on nomme si durement le *paupérisme,* mais toutes ces semences de désordre intérieur, qui se traduisent en matérialisme et en athéisme? Que les triomphes de l'activité matérielle se multiplient encore, c'est notre vœu sincère; mais qu'ils ne nous fassent point oublier que, séparés du travail moral et religieux, ils seraient un péril pour la civilisation même!

Il y a deux siècles, l'auteur touchant du célèbre chapitre *de la Grandeur et de la Misère de l'homme,* celui que Voltaire appelait un *fou sublime,* posait cette question: Si l'homme est fait uniquement pour lui-même et son plaisir, « si l'homme n'est fait pour Dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en Dieu?» Cette question, qui d'elle-même se renouvelle sous nos yeux, au milieu de la splendeur de nos arts et du rapide progrès de nos sciences, s'adresse surtout à ces nobles amis de l'humanité qui, préoccupés de combattre et d'éteindre les souffrances du corps, ne se souviennent pas toujours que la vie, pour être heureuse et digne, a besoin de chercher, autre

part que dans la vie, ses fins suprêmes et sa lumière constante, *vivendi causas*. Dieu, l'ordre divin, a pu sembler une *hypothèse* superflue pour expliquer la marche des corps célestes ; mais il n'est certainement pas un épisode, un hors-d'œuvre, quand il faut rendre compte du monde spirituel, ou gouverner le monde social.

Hier encore cette vérité fut exprimée devant l'Institut de France, au milieu d'applaudissements sympathiques, par une des voix les plus éloquentes de notre temps : « Toute préoccupation exclusive étant voisine de l'abus[1], disait M. Villemain, l'Europe elle-même, l'Europe, si habile dans l'application des arts, peut regarder avec fruit cet exemple que donne la Chine. La Providence étale à nos yeux chez le peuple chinois, à côté des plus riches produits de la matière et des merveilles du travail patient, la dépression du sens moral, et avec elle le malheur et la ruine, comme pour confirmer historiquement le précepte évangélique : *Que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu ;* c'est-à-dire que ce sont les croyances divines, la responsabilité de l'âme immortelle, l'amour de la justice, la sainteté de la famille et le courage civil et militaire des hommes qui font la puissance, la vie et la renommée historique des peuples. »

C'est l'honneur, c'est le devoir des Lettres, de signaler les dangers, en même temps que les beaux

[1] Rapport fait à l'Académie française, par son secrétaire perpétuel, le 30 août 1855.

exemples. La philosophie religieuse, en particulier, peut concourir à préserver les nations chrétiennes d'en venir jamais « à la suppression de toute spéculation généreuse, de tout idéal divin..... » Puissent ces humbles volumes contribuer, pour leur faible part, à une œuvre si nécessaire, en éveillant, en fortifiant dans quelques âmes le goût des pensées qui ont Dieu pour objet, et pour fruit l'amour des hommes et de la vérité !

HISTOIRE CRITIQUE
DES
DOCTRINES RELIGIEUSES
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE.

LIVRE PREMIER.

DESCARTES ET LEIBNIZ.

CHAPITRE PREMIER.

DESCARTES.

« Je vois un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie ; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes qu'ont tenus nos pères, la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. »

BOSSUET.

« Il est étonnant que la prévention contre le père de la nouvelle philosophie ait tant pu dans l'esprit de quelques docteurs chrétiens qu'ils n'aient pas craint de l'accuser d'impiété pour avoir fourni à la religion une nouvelle arme invincib e contre les athées. »

LE CARDINAL GERDIL.

Il y a deux siècles, la philosophie religieuse perdit René Descartes, son premier fondateur parmi les modernes ; mais l'homme qui devait la constituer ou l'organiser, Leibniz, était né. La vie de Descartes et celle

de Leibniz, différentes en tant d'endroits, se ressemblent par un trait curieux, qui est en même temps un caractère de la science nouvelle : l'une et l'autre touchent à l'histoire de l'Europe presque autant qu'elles appartiennent à celles de leurs nations.

Né au fond de la Touraine, Breton de race et de génie, élevé dans un collége de jésuites, Descartes, tour à tour soldat, savant, écrivain, passe cependant ses meilleures années hors de France, en pays protestant, au sein d'une retraite errante et ignorée. Il commence à méditer en Allemagne, où l'avait attiré la guerre de Trente ans ; il compose en Hollande, où l'avait fixé la liberté de penser ; il expire en Suède, où venait de l'appeler la studieuse fille de Gustave-Adolphe [1] ; et, dix-sept ans plus tard, ses dépouilles sont enfin apportées à Paris, et déposées sur l'antique colline de sainte Geneviève. Partout des disciples et des adversaires également zélés étudient ses opinions et es répandent en les commentant ou en les combattant. Esprit éminemment français, c'est-à-dire libre et lumineux, auteur excellent, parce qu'il était penseur admirable, il est devenu rapidement universel. Tout sert à sa domination, l'opposition qu'il excite, non moins que les services qu'il rend comme antagoniste des écoles du moyen âge, comme inventeur de doctrines nouvelles, comme rival des géomètres et des physiciens du premier ordre.

Parmi les contradicteurs qu'il fait penser, à qui du moins il met la plume à la main, se trouvent des théo-

[1] Le 1er février 1650.

logiens sortis des diverses églises chrétiennes. Dès le début de sa carrière, toutefois, dans un petit volume que Bossuet appelait « le premier ouvrage de son siècle, sinon de tous les siècles, » dans ce *Discours de la Méthode*, où la loi de *ne rien admettre que sur la foi de l'évidence* était solidement rétablie, Descartes avait pieusement posé les vrais principes de la religion naturelle : par un simple élan de raison, il avait attaché toute la vie spirituelle de l'homme à l'existence de Dieu, source première et dernier objet des esprits même les moins cultivés. L'empire exercé, non-seulement par ces principes bienfaisants, mais par la méthode qui les avait découverts et démontrés, fut immense, varié, souvent mêlé même d'erreurs, d'abus fâcheux : ne voyons-nous pas qu'il dure encore sur plus d'un point ? L'intrépide Hegel, en disant : « La pensée et l'être ne font qu'un, » n'est-il pas le dernier descendant de celui qui avait défini l'âme « une chose qui pense ? » Ne nous étonnons donc pas que Descartes lui-même soit attaqué par les écrivains imprudents qui, sous nos yeux, prétendent réformer la science humaine, en en bannissant tout élément spirituel et idéal[1] ; mais pour leur mieux résister, sachons remonter avec eux jusqu'aux opinions du philosophe français. Parmi les modernes, en effet, Descartes est le créateur, non-seulement de l'idéalisme, mais de la philosophie religieuse. S'il a été l'un pour avoir cherché l'immuable fondement de la science dans la pensée même, cette pierre angu-

[1] Voyez en particulier les œuvres de M. Feuerbach, notamment ses *Thèses pour la réforme de la philosophie* (1842), t. II.

laire que ne saurait renverser le sceptique le plus obstiné, puisque en doutant il sait du moins qu'il pense; il est devenu l'autre en se servant avec habileté du simple fait de la pensée pour mettre hors de doute, en pleine lumière, la présence et les perfections de Dieu. Rien n'est aussi connu que ces deux actes; mais on n'a pas toujours remarqué l'étroite liaison qui les unit chez Descartes. *Je pense, donc je suis*, telle est la réponse dont il accable ceux qui tentent d'ébranler jusqu'à la conviction de notre existence individuelle, les pyrrhoniens. Je pense Dieu, donc Dieu existe, telle est la substance et la trame des raisonnements qu'il oppose à l'athéisme. C'est donc de l'essence intime de notre âme, du fond de la conscience et de l'intelligence que part Descartes, et qu'il s'élève à la croyance réfléchie en Dieu. Cette élévation qui lui semble *une simple inspection* plutôt qu'une induction, l'intuition d'une chose connue de soi, lui paraît tellement irrésistible et persuasive, qu'il la regarde forcément comme l'ouvrage d'un être tout-puissant, c'est-à-dire de Dieu même. Tous les moyens qu'a l'homme de connaître la vérité ne nous y portent-ils pas avec une énergie égale, avec une égale simplicité? Peut-il en être autrement si Dieu a tout fait, tout ordonné? Tout alors doit être un effet, un reflet, et par conséquent un signe, une preuve de son action. Mais, continue Descartes, aucun de ces effets n'atteste plus clairement la cause dont ils dérivent que l'idée même de Dieu. Cette idée surgit dans notre esprit, quoi que nous pensions : qui peut y en avoir déposé le germe? Elle signifie, elle représente un être parfait :

peut-elle donc venir d'une chose imparfaite, soit de ce monde limité qui nous entoure, soit de cette chose finie qui est l'homme? Non, le monde ne saurait donner ce qu'il ne possède pas; et l'homme ne saurait tirer de son propre fonds ce qu'il n'est point. Si l'homme produisait lui-même l'idée qu'il porte dans son âme, il serait en état de la détruire ou de la changer : or, à parler rigoureusement, il ne peut ni l'un ni l'autre. Cette pensée d'infinie perfection a donc été mise en lui, « pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage, » et comme un monument du passage d'un esprit infiniment parfait [1].

Afin d'éclaircir cette vive et profonde conviction, Descartes ne refuse pas de combiner des argumentations métaphysiques, semblables à celles qu'avaient employées les sages de l'antiquité, ou les docteurs de l'École. Les leur emprunte-t-il, malgré son injuste dédain pour l'érudition et pour le passé ? ou les retrouve-t-il dans sa mémoire, sans se rendre compte de leur origine, comme un des souvenirs de l'éducation que les jésuites de La Flèche lui avaient donnée ? Quoi qu'il en soit, c'est après saint Anselme qu'il répète une de ces preuves *à priori* appelées ontologiques [2].

L'idée de Dieu considérée en soi, comme l'idée d'un

[1] C'est là ce que les cartésiens appelaient, d'après l'École, la réalité *objective*, *formelle* et *éminente* de l'ouvrier divin. Voyez pour tout ce que nous résumons ici, dans un langage plus moderne, le *Discours de la Méthode*, IV, et les *Méditations*, III, V.

[2] Voyez le *Monologion* d'Anselme (c. 1) et son *Proslogion* (c. 2), mais surtout l'ouvrage récent de M. Ch. de Rémusat, liv. II, ch. III, IV et V, particulièrement pages 530 et 531.

triangle en soi, abstraction faite de toute expérience et de toute réalité, n'est-ce pas l'idée de l'être qui renferme toutes les perfections ? Or l'existence nécessaire est une perfection. Que si on a le droit d'affirmer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée, et si l'existence est comprise dans l'idée de Dieu, il faut conclure que Dieu existe par la seule nécessité de son idée : « Tout ce que je connais clairement appartenir à une idée de mon esprit, lui appartient en effet..... Dans les perfections que je conçois clairement appartenir à Dieu, l'existence se trouve comprise. »

Cependant le témoignage qui l'emportera toujours chez Descartes sur toute autre preuve, c'est que la pensée de Dieu est évidemment innée à l'homme, c'est-à-dire naturelle à son âme et aussi originelle que la lumière naturelle même. Tout l'y développe et rien ne peut l'empêcher d'y naître, d'y apparaître souvent, sinon d'y dominer toujours. Inhérente et pour ainsi dire implantée à l'esprit humain, universelle et inévitable, elle ne saurait avoir pour cause primitive que la main qui a fait l'homme. Une telle cause semblera donc réelle, suffisante, tant qu'il sera vrai que tout effet suppose nécessairement une cause ; son efficacité semblera supérieure à l'intelligence qui la conçoit et l'adore, tant que celle-ci refusera d'admettre qu'une cause puisse posséder moins qu'elle n'a donné. Le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, ni le plus parfait une suite et une dépendance du moins parfait[1].

[1] *Principes de la philos.*, liv. I, 14-20.

Mais ce qui achève d'affermir la croyance de Descartes, c'est le sentiment de la distance que l'homme aperçoit entre sa nature propre et l'idée qu'il a d'une perfection infinie. Si j'avais les attributs que j'accorde à Dieu, dit-il, ne serais-je pas Dieu même? Or je connais les perfections qui composent l'idée de Dieu; pourquoi ne puis-je pas faire en sorte que ma nature réponde à cette idée? Serait-ce parce que ce n'est pas moi qui me suis fait et qui me conserve? parce qu'un être distinct de moi est mon créateur et ma providence? parce qu'il existe pour les choses créées un principe parfait, infini, leur seule origine et leur fondement invisible[1]?

Ces hautes et vastes considérations sont-elles toutes aussi irréprochables dans l'expression et dans leur suite logique, qu'au fond et pour leur esprit général? Il serait difficile de l'affirmer à la vue des discussions, trop souvent passionnées, auxquelles on les a soumises pendant plus de deux siècles. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre un tel examen, mais il convient dès ce moment de mentionner les objections contradictoires qu'elles soulevèrent de bonne heure. Selon les uns, les conceptions de Descartes sont vieilles comme l'esprit humain et n'offrent pas le moindre mérite d'invention. Selon les autres, rapides combinaisons d'un novateur audacieux et impatient, elles manquent d'exactitude, de justesse comme de profondeur. Suivant d'autres encore, elles sont à la fois confuses et

[1] *Méditations*, III.

inutiles. Suivant quelques-uns enfin, elles sont irréligieuses et nuisibles.

Écartons brièvement les deux premières sortes de reproches. Des érudits comme Huet, et des matérialistes comme Hobbes, se sont permis des exagérations opposées, et de plus si énormes qu'elles se détruisent elles-mêmes. Ils ont d'abord à s'accorder entre eux, puisque si les premiers soutiennent que Descartes n'a rien dit d'original et de neuf, les seconds prétendent qu'il a forgé un Dieu chimérique, entièrement étranger à l'histoire et à la nature [1].

Quant aux autres genres d'antagonistes, ils méritent plus d'attention. Les opinions cartésiennes seraient, à entendre les philosophes du XVIII[e] siècle, non moins inintelligibles qu'inutiles. Voltaire, dans une pièce très agréable et après tout très sensée, *les Systèmes*, fait comparaître Descartes devant le trône de l'Éternel et lui met dans la bouche les vers qui suivent :

> Voici mon argument qui me semble invincible :
> Pour être, c'est assez que vous soyez possible.

Mais comme s'il se repentait de ne s'être pas assez moqué de Descartes à la fois et de ses lecteurs, l'auteur de *Candide* ajoute dans une note : « Il faut avouer que tous ces raisonnements abstraits sont assez inutiles, puisque la plupart des têtes ne les comprennent pas. » Voltaire oublie que le siècle de Corneille et de Pascal, prenant la peine de les suivre, les avait trouvés

[1] Nous devons regretter que M. H. Ritter soit devenu l'écho de la plupart de ces critiques, dans sa savante *Histoire de la philosophie moderne* (1852), t. III, p. 3-97.

non-seulement compréhensibles mais nécessaires ; et avait cru, pour l'honneur de l'humanité, qu'ils seraient toujours goûtés de ceux qui mettraient leur dignité à cultiver la raison par tous les exercices qui ont Dieu pour objet. Il y a des navigateurs qui jugent superflues les parties spéculatives de l'astronomie ; des laboureurs qui regardent l'entretien dispendieux de plantes exotiques comme une folle prodigalité ; des économistes qui voudraient proscrire toute industrie dont l'usage immédiat est d'embellir et de charmer la vie humaine ; il y a même des peintres qui, ne sachant admirer que les toiles hollandaises, peinture morfondue, selon l'abbé Dubos, se plaisent à dépriser les tableaux de Florence et de Rome. Nous n'en sommes pas moins surpris de rencontrer des gens spirituels et même raisonnables qui, loin de reconnaître aux études métaphysiques une grandeur avantageuse à la civilisation, n'y veulent voir que des rêveries subtiles et stériles, un vain luxe d'abstractions, une science de mots vides, uniquement capable d'appauvrir, d'appesantir l'intelligence. Comment des esprits si ingénieux, si pénétrants, ne s'aperçoivent-ils pas qu'il suffit de traduire dans la langue du sens commun les spéculations les plus ardues, pour faire voir combien elles répondent à un besoin réel de l'âme ; combien même, dégagées de l'appareil scientifique, elles servent à répandre les saines et solides lumières, à élever, à épurer ce sens public du vrai et du beau qui est apparemment une face du bon sens ? Les raisonnements par lesquels Descartes tâche de justifier la croyance instinctive en Dieu sont-ils d'ailleurs

si difficiles à comprendre ? Remarquons d'abord que ce philosophe n'a pas la niaise prétention de convaincre ceux qui sont décidés à ne croire point : de même que Leibniz, il est d'avis qu'*on ne prouve aux gens que ce qu'ils croyaient déjà*. S'il recourt à l'analyse et à la dialectique, c'est pour commenter et confirmer la foi, pour l'éclaircir et l'affermir ; c'est pour décrire plus amplement, c'est pour énoncer, pour expliquer plus nettement ce que la conscience universelle annonce sourdement ou articule confusément. Que si l'on veut bien entendre par *possible* ou *concevable* tout ce que ce mot signifiait pour Descartes et ses contemporains, la démonstration cartésienne, qui paraissait si ridicule au siècle de Voltaire, devient aussi honorable à l'esprit humain que familière et évidente : il ne s'agit, répétons-le, que de la traduire. Aussitôt que l'homme conçoit Dieu, n'est-il pas forcé de croire que Dieu existe? « Il suffit de penser à Dieu, dit Malebranche, pour savoir qu'il est. [1] » Oui, l'homme est forcé de reconnaître qu'un Dieu seul pouvait jeter dans son esprit la semence de cette conception. Le monde sensible et extérieur contribue, sans doute, à développer la notion d'un être infiniment parfait, mais ce n'est pas lui qui la donne, puisqu'il ne la suggère point aux rangs inférieurs de la création, aux animaux les mieux organisés, qui ne connaissent pas l'être qu'ils nous font connaître. Elle ne saurait donc avoir d'autre origine que l'esprit sublime qui est l'objet même de nos recherches et de nos adorations. Ou il faut cesser d'être convaincu

[1] *Entretiens*, II.

que tout effet émane d'une cause, ou il faut se persuader que Dieu est l'auteur primitif d'une disposition aussi générale que l'instinct religieux, d'une conception aussi impérissable que l'idée de Dieu. Ainsi, de cela seul que notre raison ne peut s'empêcher de concevoir la divinité, il résulte que la divinité existe réellement. La conception suffit pour expliquer la conviction.

Il n'y a donc plus de différence essentielle entre le raisonnement de Descartes et celui que Voltaire veut y opposer. « Je conclus l'existence de l'être nécessaire et éternel, dit l'auteur des *Systèmes*[1], de ce que j'ai aperçu clairement que quelque chose existe nécessairement et de toute éternité; sans quoi il y aurait quelque chose qui aurait été produit du néant et sans cause, ce qui est absurde; donc un être a existé toujours nécessairement et de lui-même. J'ai donc conclu son existence de l'impossibilité qu'il ne soit pas, et non de la possibilité qu'il soit. Cela est délicat et devient plus délicat encore, quand on ose sonder la nature de cet être éternel et nécessaire. » La différence qui subsiste est celle-ci : Descartes part du point où Voltaire s'arrête, Descartes part de l'idée même de quelque chose de nécessaire, d'éternel, d'infini, de parfait, et croit qu'il est impossible que cette idée soit sans objet et sans cause; Voltaire, après avoir considéré les choses imparfaites et finies, induit qu'il est impossible qu'elles n'aient pas été produites par un être nécessaire et éternel, par une cause infinie. Mais Voltaire, pour con-

[1] Voyez les Notes sur cette pièce.

clure de la sorte, n'avait-il pas admis d'avance et tacitement l'idée d'un tel être ? Tous les deux, par des méthodes opposées, ne font autre chose, en définitive, qu'appliquer le principe de causalité, l'un à un fait intérieur, la pensée de Dieu, l'autre à un fait extérieur, l'existence du monde. Peut-être Voltaire n'eût-il pas songé à remplacer l'*abstrait* de Descartes par du *délicat*, s'il avait voulu entendre mieux le mot cartésien de *possible*, qui s'accorde si bien avec l'*impossibilité* voltairienne : il eût également reconnu alors qu'il est absurde que ce *possible* ne soit pas réel, que la raison n'ait pas la même autorité partout et ne ramène pas toutes choses à la source dont elle-même dérive.

Mais voici une accusation bien autrement grave : elle vient de vénérables et savants ecclésiastiques, qui n'ignorent pas que les sentiments de Descartes avaient été ceux de Malebranche et d'Arnauld, ceux même de Bossuet et de Fénelon, c'est-à-dire du Paul et du Jean de l'Église de France. Ces sentiments, ces raisonnements leur semblent, comme s'exprime le Père Ventura d'après saint Paul, des *remparts élevés par l'orgueil humain contre la vraie science de Dieu* [1] ; en s'empressant de les renverser, de les détruire, ils espèrent qu'ils arracheront et anéantiront une des racines les plus pernicieuses de l'incrédulité moderne [2].

Comme cette accusation frappe non-seulement Des-

[1] 2 Cor. X, 5, passage que le P. Ventura aime à citer.

[2] Voyez particulièrement les écrits du P. Ventura, depuis son *De Methodo philosophandi* (1828) jusqu'à ses dernières *Conférences* (1851). On y trouve, à cet égard, tout l'opposé des sentiments d'un Gerdil, d'un La Luzerne.

cartes, mais l'esprit général qu'il introduisit dans la philosophie, l'esprit de Descartes comme disait Mairan [1], et non le cartésianisme, il importe de l'examiner avec soin, et de faire voir que cet esprit est si directement religieux qu'il rapporte tout à la divinité, et qu'il lui soumet toutes choses, jusqu'aux pures mathématiques. Les traits que nous allons rappeler paraîtront d'autant plus expressifs, qu'ils ont été empruntés aux parties les plus vivement attaquées du système.

Dès l'abord, l'auteur du ***Discours de la Méthode*** fait preuve de confiance en Dieu en faisant fond sur le témoignage immédiat de son âme. A peine s'est-il replié sur lui-même, qu'il est frappé de la conscience de l'infini. Il se voit en possession de l'idée d'infinie perfection, quoique personnellement il se sente imparfait et fini : plus même ce sentiment est vif en lui, plus il aperçoit distinctement les caractères de la perfection suprême. Intuition spontanée, cette lumière spirituelle qui le remplit d'enthousiasme, lui révèle du même coup la présence, spirituelle aussi, de celui qui prête une si grande idée à son âme. C'est elle qui l'éclaire et l'inspire, quand il fait dépendre de Dieu toute connaissance, comme toute volonté humaine ; c'est elle qui le porte à penser que Dieu pouvait créer d'autres êtres, établir d'autres lois que les lois et les êtres dont nous avons connaissance actuellement ; que la géométrie elle-même n'a tant d'autorité, que parce que Dieu l'a voulu ; que les principes généraux de la nature relèvent d'une volonté surnaturelle, seule propre à les expliquer et à les

[1] *Eloge de Pourfour du Petit*, p. 16.

concentrer en un principe unique. Combien de fois n'a-t-on pas censuré ce beau passage, qu'on eût dû méditer avec admiration : « Les choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience, et non par la force du raisonnement qu'on peut savoir *laquelle de toutes ces façons il a choisie* [1]. « Combien surtout on a raillé Descartes pour avoir invoqué la sincérité, la fidélité de Dieu contre les doutes du pyrrhonien sur la réalité du monde matériel ; pour avoir cru avec candeur qu'un Dieu de vérité et de bonté ne saurait tromper nos sens en leur donnant le spectacle de la création, non plus qu'il n'abuse notre raison en lui manifestant ses perfections invisibles ! A une âme pieuse, cependant, que doivent prouver ces blâmes et ces critiques dont plusieurs ont gardé leur place dans la science ? Rien, sinon que Descartes aspirait partout à Dieu et tendait à le faire régner dans la philosophie.

Un caractère distinctif de la piété, n'est-ce pas de reconnaître la faiblesse des êtres créés, leur infériorité et leur dépendance à l'égard du créateur ? Or, Descartes s'humilie devant l'intelligence divine de diverses manières et aussi volontiers qu'il s'y confie. « On veut être du conseil de Dieu, écrit-il, en 1646, à la gracieuse et habile Élisabeth de Bohême, et prendre avec lui la charge de conduire le monde. » Il lui paraît plus sensé d'avouer que notre âme se pénètre toujours davantage de sa continuelle dépendance, à mesure qu'elle pénètre plus avant dans les mystères de la sagesse et

[1] *Principes de la philosophie*, p. 211, éd. V. Cousin.

de la puissance de Dieu. Si notre intelligence a la faculté de concevoir l'infini, et d'y aspirer, elle n'a pas le pouvoir de l'embrasser ni de l'épuiser : même pour y aspirer, pour le comprendre et l'exprimer en une certaine mesure, elle a constamment besoin de l'assistance divine. Cette assistance seule est ce qui lui donne une véritable consistance. Malgré son affinité avec la raison éternelle, elle ne saurait avoir de connaissance plus certaine, plus commune que la vue de l'incommensurable distance qui la séparera toujours de cette raison parfaite.

La confiance et l'humilité forment en s'unissant un autre trait propre à l'esprit de piété : c'est la tendance à régler la vie active par la loi de la vertu, à l'encourager et à la fortifier par la persuasion qu'il existe une divine providence. En décrivant et en expliquant les passions, Descartes ne cesse de suivre cette noble direction. Pour maîtriser les mouvements aveugles de l'âme, pour conduire les instincts et les appétits physiques, pour surmonter les événements que l'on est en état de corriger ou de changer, il conseille d'employer la *générosité*, c'est-à-dire ce courage ferme et hardi qui veut tout soumettre, tout dévouer à la dignité du caractère, à la vertu. Dans les conjonctures où notre volonté est forcée d'avouer son impuissance, il conseille de s'armer de résignation, d'une sereine et heureuse obéissance à ce qui semble la nécessité, à ce qui est en effet l'expression d'une volonté supérieure, aussi bienveillante qu'irrévocable[1].

[1] Voyez son *Traité des passions*, III, 144, 152, sqq.

Enfin l'esprit de Descartes ne se montre-t-il pas religieux en se montrant généralement spiritualiste ? Une des croyances qu'il affectionne le plus, c'est que l'âme est mieux connue de nous que le corps, c'est que les sens nous empêchent de bien connaître Dieu et nous-mêmes. C'est cette conviction même qu'il oppose, comme une digue insurmontable, au *flot d'épicuriens*, comme il s'exprime, qui s'était répandu en France à la voix burlesque ou séduisante de Rabelais et de Montaigne. C'est là *le roc* et *l'argile* où il aime à s'assurer contre *la terre mouvante* et *le sable* [1] que faisaient tourbillonner dans l'atmosphère morale tant de coups dirigés à la fois contre le christianisme et contre le spiritualisme naturel.

Néanmoins, après avoir repoussé les reproches mal fondés, en même temps qu'indiqué rapidement les services rendus par ce haut et vigoureux esprit, une autre tâche nous reste à remplir. Il importe plus que jamais de rendre attentif aux abus, aux erreurs où les doctrines et les procédés de Descartes devaient entraîner plus d'un de ses successeurs.

Le principal de ces inconvénients peut-être, c'est l'application de la géométrie aux matières philosophiques. Descartes avait à bon droit cherché un principe incontestable, aussi simple qu'infaillible, que ni sceptiques ni matérialistes ne pussent attaquer, mais que leurs doutes et leurs négations dussent malgré eux présupposer et confirmer. Il avait désiré qu'un principe pareil eût une évidence égale, et même semblable

[1] *Discours de la Méthode*, au commencement.

à l'évidence mathématique, la certitude d'un axiome donné *à priori*. Il aurait voulu que l'analyse logique des conséquences renfermées dans ce principe suffît pour construire tout l'édifice de la métaphysique, sans jamais perdre en aucune de ses déductions l'autorité qui s'attache à la rigueur de la démonstration géométrique. De là, parmi les sectateurs de Descartes, l'ambition d'assimiler en tout aux sciences exactes les études spéculatives et morales[1]; de là même souvent l'inutile tentative de rendre la géométrie l'arbitre des choses de l'âme et de Dieu. Cette manière d'envisager la vie spirituelle pouvait-elle conduire à un autre résultat qu'un spiritualisme excessif? On évitait le scepticisme, il est vrai, mais en le remplaçant par un ultra-dogmatisme; on échappait au matérialisme, pour tomber dans un idéalisme extrême. La notion de pensée était, en effet, l'élément où l'on se félicitait d'avoir su tout concentrer, et que l'on comparait au point sans étendue, à la ligne sans largeur, à l'unité, mère du nombre, c'est-à-dire aux données pures et fondamentales des mathématiques. La pensée, pour ainsi dire toute nue, devenait de la sorte, non-seulement une puissance où s'absorbait toute autre faculté, la volonté comme la sensibilité; non-seulement la triple garantie de notre existence propre, de l'existence de Dieu, de celle même du monde qui ne pense pas, du monde matériel; non-seulement l'unique substance de notre âme et la seule essence de tout esprit; mais Dieu même considéré dans sa nature intime, immua-

[1] *Mathematico habitu vestire*, disait Leibniz.

ble et universelle. Elle était Dieu, parce qu'elle était regardée comme la raison secrète et dernière de toutes choses, comme l'unité génératrice de tout être, comme la racine insaisissable de tout développement. Elle était Dieu, parce qu'elle était l'invisible sujet de tout attribut, de tout mode d'existence; parce qu'elle était le principe toujours identique de tous les genres possibles de qualités et de mouvements, de quantités et de perfections.

Cette conclusion, brillante de rigueur et de simplicité, et par cela déjà très suspecte, n'est pas clairement énoncée dans les écrits mêmes de Descartes; mais que de cartésiens se sont chargés de la dégager des idées du maître! Si les erreurs qui en sont nées ne peuvent être imputées à Descartes, il est pourtant manifeste qu'elles tiennent par quelque endroit à sa méthode. A côté de la pensée, il avait encore laissé subsister l'être, l'être pensant, le penseur; d'autres vinrent qui, pour consommer une si séduisante simplification, sacrifièrent le penseur à la pensée, ou l'esprit à l'idée, c'est-à-dire la *personne* à la *chose* : divinisation algébrique de la pensée, qui tôt ou tard, par le contre-coup d'une réaction inévitable, devait faire place à l'apothéose de la matière.

A ceux qui réduisent ainsi à la seule pensée et la création et le créateur, on a donc pu refuser le droit de se donner pour héritiers du philosophe français. Il est certain que Descartes ne les y autorise point par la lettre de ses écrits; mais il est permis de répéter que l'esprit de sa philosophie, sans le savoir ni le vouloir, les pouvait

porter par plus d'une voie à de semblables procédés.

Premièrement, Descartes avait lui-même à demi sacrifié la volonté à la raison, en la représentant comme une forme ou une dépendance de la pensée; tandis qu'elle en est le contre-poids, le correctif, le plus souvent la force d'impulsion ou même le but final. Il avait méconnu, à quelques égards, le caractère et les droits de la libre activité, le rang et les titres de la personne; il en avait trop détaché cet inséparable cortége d'instincts de bonheur et de perfectionnement qui fait de l'homme vivant autre chose qu'un penseur imparfait, et du Dieu vivant autre chose qu'un penseur parfait. Le moraliste avait été effacé, chez Descartes, par le métaphysicien, ou plutôt par le mathématicien.

En second lieu, par son bel axiome : *Je pense, donc je suis*, n'avait-il pas donné lieu, en quelques endroits, à une méprise d'une grande portée? Elle pouvait arriver à quiconque, isolant cet axiome de l'ensemble des idées cartésiennes, et l'enlevant à son rapport avec les circonstances extérieures, s'avisait de le regarder comme le sommaire de toute science et de toute sagesse : inadvertance qu'il était aisé d'éviter, mais où tombent encore bien des gens instruits pour qui tout Descartes est renfermé dans cette formule mal entendue. Replaçons-la, chemin passant, dans son jour véritable, dans son contexte historique. Mais d'abord souvenons-nous qu'on ne comprend bien une doctrine nouvelle qu'en sachant à quel système elle prétendait succéder, ou du moins avait déclaré la guerre. Quels étaient les adversaires avec qui Descartes se trouvait

aux prises, quand sur l'invitation du cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, il s'est décidé à publier le résultat de ses recherches ? Que devait-il songer à combattre principalement ? Le doute régnant dans le monde poli et jusque dans les écoles. Les cercles les plus ingénieux, les plus lettrés étaient épris d'une passion bien naturelle pour ces charmantes et piquantes causeries où le naïf et nonchalant seigneur de Montaigne ébranle, en se jouant, les croyances et les opinions de plusieurs siècles. Ceux d'entre les beaux esprits qui se piquaient de profondeur ou de hardiesse, refusaient de chercher la sagesse ailleurs que dans le grave et intéressant ouvrage de Charron. Chacun s'essayait à *deviser* à la suite, à la façon de ces agréables ennemis du pédantisme. « A peine trouvez-vous un gentilhomme de campagne, disait un des adversaires de Descartes, Huet[1], qui veuille se distinguer des preneurs de lièvres, sans un Montaigne sur sa cheminée. » Et voici ce qu'un éloquent disciple de Descartes déclarait du haut de la chaire chrétienne : « Je le vois bien, s'écria Bossuet, votre esprit est infatué de tant de belles sentences, écrites si éloquemment en prose et en vers, qu'un Montaigne, je le nomme, vous a débitées, qui préfèrent les animaux à l'homme, leur instinct à notre raison, leur nature simple, innocente et sans fard, c'est ainsi qu'on parle, à nos raffinements et à nos malices. Mais, dites-moi, subtil philosophe, qui vous riez si finement de l'homme qui s'imagine être quelque chose, compterez-vous encore pour rien de connaître

[1] *Huetiana*, p. 16.

Dieu ? Connaître une première nature, adorer son éternité, admirer sa toute-puissance, louer sa sagesse, s'abandonner à sa providence, obéir à sa volonté, n'est-ce rien qui nous distingue des bêtes[1] ? » Enfin, dans les universités et les colléges, ravivés par le souffle de l'érudition classique, par tous les feux de la Renaissance italienne, le scepticisme s'était discrètement introduit sous le manteau d'un subtil professeur de Toulouse, l'Espagnol François Sanchez.

C'est ce triumvirat, comme on disait au XVI[e] siècle, triumvirat qu'allaient renouveler diversement, au siècle suivant, La Mothe Le Vayer, Bayle et Foucher, qui décide en partie de la vocation de Descartes, en le forçant d'abord lui-même de soumettre au plus rigoureux examen les traditions du sens commun et les maximes consacrées, c'est-à-dire de débuter à son tour par un doute qu'il appelle provisoire et *méthodique*, pour le distinguer avec précision de tout scepticisme définitif et absolu. Quelle différence, en effet, entre l'un et l'autre genre de doute ! Le premier, que Descartes adopte pour un instant, lui sert à condamner le second, car il lui suggère sans retard cette réflexion : *Je pense, donc je suis*. Quoique Descartes, suivant sa coutume, n'ait pas cité Sanchez, c'est au pyrrhonien de Toulouse qu'il semble répondre spécialement. Celui-ci, dans son curieux livre sur « la noble, principale et universelle science, qu'on ne peut rien savoir, [2] » n'avait-il pas

[1] Bossuet, *Sermon pour la fête de tous les saints*. « On a pitié d'un si bel esprit. » *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. P. IV, 7.

[2] *Quod nihil scitur*, 1581, éd. 1[re]. Si Sanchez eût dit : *Quo magis scire*

résumé l'ardente discussion en ces trois lignes : « Plus je pense, plus je doute; le doute est devenu ma seule manière de penser et d'être : *quo magis cogito, magis dubito?* » A merveille, devait répliquer Descartes : mais qui doute pense; qui pense existe : Je pense, donc je suis, *cogito, ergo sum*. Réplique péremptoire que les cartésiens qualifiaient de découverte merveilleuse, *mirabile inventum*, mais que leurs adversaires taxaient de larcin[1], parce que le platonicien Augustin avait réfuté en termes semblables les sceptiques de son temps[2], et que dans l'âge même de Descartes un néoplatonicien fougueux, le Calabrais Campanella[3], s'était servi d'un argument analogue. Personne n'ignore combien les disciples de Descartes furent harcelés, soit pour la propriété littéraire, soit pour la forme et la valeur logique d'une proposition dont il était difficile de contester la solidité et l'étendue. L'éminent jurisconsulte de Naples, Jean-Baptiste Vico, ne s'est-il pas avisé d'en faire remonter la paternité jusqu'au Sosie de Plaute[4]? Mais nous savons aussi qu'on eut beau faire le philologue et le dialecticien, discuter sur le syllogisme ou l'enthymême, et particulièrement sur ce *donc*, cet

volo, au lieu de dire *quo magis cogito*, Descartes aurait probablement débuté par *scire volo*, par conséquent par *volo, ergo sum;* et bien des inconvénients se trouvaient ainsi prévenus.

[1] Voyez Baillet, *Vie de Descartes*, t II, p. 535, sqq.

[2] *De beata vita*, 7. *Solil*, II, 1. *De lib. arbit.* II, 7. *De vera relig.*, 73. *De trin.* X, 14. *Enchir. ad Laurent.* 5, 20. *De civitate Dei*, XII, 26 ; XIX, 18. *Confess.* X, 13.

[3] *Metaphysica*, l. I, c. 2. Voilà pourquoi Campanella fut surnommé un *cartésien avant Descartes*. Voyez Heumann, *Acta philos.*, 1715, t. I, p. 565.

[4] *De antiq. Ital. sap.*, c. 1, 2.

ergo dont on ne pouvait ignorer le vrai sens, *c'est-à-dire* [1], et à propos duquel les cartésiens eussent pu dire avec Molière : *Votre* ERGO *est un sot!* Nul n'est venu à bout d'ôter à cette maxime sa justesse et sa vigueur; et si elle pouvait jamais les perdre, il suffirait du retour des pyrrhoniens pour qu'elle les recouvrât en entier : elle fut une conquête, une date aussi inséparablement liée au nom de Descartes que la victoire de Rocroy est unie au nom de Condé.

Mais ce qui est exact en un sens donné doit tourner en erreur, dès qu'on l'emploie mal, hors de saison ou sans mesure. D'un à-propos admirable tant qu'il s'agissait de confondre les docteurs de l'ignorance universelle, l'axiome cartésien ne pouvait devenir que défectueux et désavantageux, lorsqu'il commençait à passer pour la formule génératrice de la science absolue, pour l'unique élément de tout savoir humain et divin. Quiconque posséderait cet axiome tiendrait aussi la clef et l'abrégé de l'omniscience, de la science qu'Adam avait goûtée, selon Malebranche; car il saurait en quoi consiste l'essence de la raison éternelle, créatrice et conservatrice de l'univers [2] !

Qui ne voit que le moindre inconvénient d'une interprétation si inopportune, si excessive, était de mutiler la nature humaine, en même temps que de borner la puissance divine? Faut-il montrer que la pensée,

[1] Voyez, à ce sujet, divers passages des œuvres de M. V. Cousin, particulièrement les *Fragments de Philosophie*, P. II.

[2] Voyez en effet le chapitre consacré à Descartes par Hegel, dans son *Histoire de la Philosophie*, t. III, p. 304, sqq.

quand même elle ne contemple point passivement, n'est pas le tout de l'homme, ni le tout de Dieu, n'est pas l'entière dignité de l'être spirituel? que l'intelligence, si vaste, si profonde, si vive qu'on la suppose, n'épuise pas encore tout le *moi?* Penser, savoir, comprendre, est-ce vouloir, est-ce aimer, est-ce obéir ou résister? « Qu'il y a loin, s'écrie Pascal, de la connaissance de Dieu à l'aimer! » L'esprit le plus savant, celui qui observe le plus correctement ou conçoit le plus hardiment, est-il par cela même le meilleur des hommes, le cœur le mieux intentionné, le caractère le plus grand, l'âme la plus juste, la plus sainte? Ce sont là des états aussi distincts que le sont l'erreur et le mensonge, l'illusion et l'hypocrisie ou le sophisme. Si *la pensée de la pensée*, pour parler avec Aristote, n'est pas *l'âme de l'âme*, comme dit Fénelon, elle est encore moins, si nous osons nous exprimer ainsi, *la volonté de la volonté*, c'est-à-dire la marque propre de l'héroïsme en toutes choses, dans les choses de la pensée même comme dans celles de l'âme ou de la vie sensible et active. Il y a plus : penser n'est pas même connaître. La pensée est aux ordres du poëte autant que du savant, de l'artiste autant que du moraliste : à certaines époques, elle sert même moins à ceux qui étudient la réalité, l'histoire positive de l'univers ou de l'humanité, qu'à ceux qui se plaisent à rêver avec indépendance, à construire énergiquement des édifices fantastiques, ou seulement à peindre avec grâce « les chimères qui passent dans l'imagination de tout le genre humain [1]. »

[1] Fénelon.

Un système que l'expérience dément, un poëme métaphysique que repousse peut-être notre dignité d'âme, dernière pierre de touche des opinions, ne saurait prétendre au titre de science : gardons-nous donc de confondre la pensée et la connaissance. Ce n'est pas encore tout : de même que la réflexion n'est pas, chronologiquement, le premier fait du développement spirituel, de même elle n'est pas le premier en importance ni le dernier en date. L'être vivant veut avant tout vivre, il veut être d'abord, comme toujours, comme après tout, il veut être dès qu'il est et par cela seul qu'il est : *primum vivere, deinde cogitare.* Lorsqu'il est arrivé à l'âge de raison et qu'il a appris à juger, il ne juge et ne raisonne qu'afin d'être mieux et meilleur, qu'afin de conformer davantage sa vie à sa destination complète, à la félicité fondée sur la vertu. La réflexion, la pensée, en l'éclairant, lui a fait connaître cette destination; elle a été le plus puissant moyen de son progrès intellectuel; mais elle ne peut jamais devenir qu'un moyen. Le but réel et final, *ultima vivendi causa*, est autre part : il est dans l'amour effectif du bien, dans l'accomplissement du devoir, dans l'heureuse union avec l'auteur du bien et le législateur du devoir, c'est-à-dire dans une suite d'efforts volontaires et personnels, c'est-à-dire dans le progrès moral. Penser pour penser, c'est la tâche et les délices de ceux qui ont pour vocation d'étudier ou d'enseigner la logique et la métaphysique; mais du côté de l'espèce humaine, ce serait une méprise honorable et parfois brillante, le plus souvent une infirmité, une sorte de maladie. La preuve

que notre destinée ne consiste pas à cultiver la pensée pure et abstraite, c'est que d'abord une pareille entreprise est inexécutable à l'immense pluralité des hommes, c'est qu'ensuite, accomplie d'une manière exclusive par quelques têtes d'élite, elle conduit à des résultats qui ne suffisent pas à notre âme, et qui révoltent même toute intelligence intègre, lorsqu'ils viennent à détruire non-seulement la liberté, la responsabilité, l'abnégation et le renoncement intime, cette véritable grandeur de l'homme, mais encore la vraie grandeur de Dieu, sa justice, sa charité, son infinie tendresse pour les esprits, pour les êtres qu'il appelle à jouir de la vie.

Ce ne fut pas Descartes, hâtons-nous de le redire, qui aboutit à de semblables résultats, mais ce fut pourtant au *Je pense, donc je suis* que rattacha son système, s'il ne l'en tira pas, l'inflexible Spinosa, disciple immodéré de Descartes, mais disciple très conséquent. En induirons-nous, encore une fois, que cette célèbre maxime est une semence d'erreurs et d'égarements? Demanderons-nous qu'on la rejette ou qu'on la renverse; qu'on dise, par exemple, avec l'évêque d'Avranches : « *Je vis, puisque je crois;* » avec le mystique Stolberg : « *J'aime, donc je suis* [1]; » avec le poëte Baggesen, témoin des excès de l'idéalisme germanique : Je suis, voilà pourquoi je pense, *sum, ergo cogito?* Ce

[1] Mme de Sévigné avait écrit en riant à sa fille, la cartésienne marquise de Grignan : « Je pense, donc je suis; je pense à vous avec tendresse, donc je vous aime; je pense à vous uniquement de cette manière, donc je vous aime uniquement. » Ces mots, Stolberg semble les adresser à Dieu même dans son « Petit livre de l'amour, *Ein Büchlein von der Liebe.* »

qu'il faut, c'est la maintenir en la complétant. Mais par quoi la complèterez-vous ? Par quelque correctif capable de refréner l'extrême dogmatisme du panthéiste ? Non, cela ne satisferait qu'un intérêt de circonstance et de polémique. Il faut une synthèse moins temporaire, plus compréhensive, un principe qui pénètre et embrasse toutes les fibres du développement humain, qui en soit la racine même et le foyer commun. Or, c'est à la méthode, sinon à la maxime de Descartes, qu'on peut emprunter un principe de ce genre. Il suffit, en effet, d'analyser cette maxime, d'après cette méthode, pour y découvrir ceci : *Je veux, donc je suis.* Au fond du *Je pense*, n'y a-t-il pas : *Je veux savoir, je veux ?* Quand je doute, quand j'affirme ou que je nie, quand je juge ou que je m'abstiens de juger, j'ai pensé, je pense encore ; mais je n'ai fait tout cela que parce que j'avais besoin de savoir, parce que ma nature et ma destinée me forcent de chercher à connaître ce qui est. Le sceptique le plus rétif sait du moins qu'il voudrait savoir. Oui, je veux savoir, voilà pourquoi je pense. Je veux savoir comme je veux sentir et jouir, comme je veux agir, commander ou servir, comme je veux contenter tous les besoins réels de ma nature, accomplir toutes les fins légitimes de ma destinée.

Ce n'est pas le moment d'insister davantage sur la nécessité de compléter en cette manière la doctrine de Descartes et de tempérer celle de ses successeurs ; nous aurons plus d'une occasion d'en établir le droit et l'utilité. Qu'il nous suffise de faire remarquer dès à présent que le seul moyen de sauver la liberté morale, dé-

figurée et anéantie par l'idéalisme, c'est de la poser dès l'origine comme fait et comme principe à la fois, c'est d'y placer le point de départ et l'appui permanent de la science humaine; procédé qui, loin d'offrir rien d'arbitraire, convient en tout à l'invariable constitution de l'humanité. Si notre *moi* est une force simple et spontanée, il ne saurait donner qu'une impulsion constante, ni suivre jamais qu'une direction dominante, une seule et même direction, susceptible de s'appliquer à mille objets, aux buts les plus variés, mais qu'il est facile de reconnaître au fond de toutes ses applications, parce qu'elle est nécessairement l'âme même de tous ses mouvements. Le *moi* est et veut être; il respire l'ardeur d'être, il travaille à se développer, il s'efforce de devenir toujours plus vivant; il veut garder son être, *suum esse conservare*, selon Spinosa même. « L'homme veut être heureux, dit Pascal, et ne veut être qu'heureux et ne peut ne vouloir pas l'être. » Ce bonheur que je cherche sous tant de formes, par tant de voies diverses, aveuglément, avec réflexion, en pleine possession de moi; ce bonheur qui est mon premier et mon dernier besoin, que j'espère encore quand je n'ai plus le courage d'y croire, que je puis bien ou mal entendre, en égoïste, en héros ou en saint, que je place successivement en des objets contraires, dans les faux biens, dans les véritables et enfin dans le souverain bien, est-ce autre chose en effet que le terme auquel aspire sans relâche cette puissance indéfinissable, ce principe de vie et d'activité qu'on nomme le vouloir? Où cette énergie fondamentale ne se retrouve-

t-elle pas? L'attention, la contention, toutes les phases de l'observation et de la méditation en procèdent ou en participent, aussi bien que l'intention morale et l'exécution pratique. L'abstraction, ce ressort des plus hautes spéculations, est en grande partie un effort de volonté, un emploi de cette investigation patiente où Buffon faisait consister le génie même, et à laquelle songeait Newton lorsqu'il prononçait ce mot : *En y pensant toujours*. De même que la conscience de soi est l'inséparable compagne de tout acte spirituel, de même le gouvernement de soi, le règlement de la pensée[1], suivant Pascal, est le coefficient indispensable de toute entreprise intellectuelle et scientifique. Or, le gouvernement de soi est entre les mains de la volonté libre.

A quel point, en quelle mesure la volonté est-elle libre ? que peut-elle, que doit-elle ? quelles en sont les conditions et les limites? quels sont ses moyens et ses instruments ? quels sont les degrés que parcourt la volonté avant que d'être maîtresse d'elle-même ? Enfin y a-t-il réellement une volonté libre? ou ce que l'on croit telle, n'est-ce qu'une forme supérieure de la nécessité, une nécessité spirituelle, une loi logique ou métaphysique ? Toutes ces questions si graves, il ne nous appartient pas de les aborder ici : c'est plus tard qu'il conviendra de les examiner avec le plus grand soin. En ce moment, nous ne devons maintenir que le droit de corriger la maxime cartésienne par un axiome qui, loin de la contredire, la redresse en ce qu'elle a

[1] « Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale. »
PASCAL.

de défectueux, et la confirme en ce qu'elle a d'éternellement solide.

On devine sans peine pourquoi nous avons tant insisté sur un point qui, au premier abord, semble faiblement intéresser la religion, mais qui, l'histoire en fait foi, y touche de la manière la plus directe et la plus décisive. C'est la manière dont l'homme comprend sa propre nature qui détermine celle dont il envisage l'existence et les attributs de Dieu. Je pense Dieu, donc Dieu existe, disaient les cartésiens occupés à combattre le matérialisme athée, et dira-t-on chaque fois que l'on rencontrera des ennemis du même genre. Comment, en effet, ceux-ci expliqueront-ils la présence en notre esprit de l'idée d'une perfection absolue, c'est-à-dire d'une perfection qui ne peut être une copie du monde matériel ni l'œuvre de l'homme, dont l'unique cause est forcément l'être qui est l'objet même de cette idée, son modèle vivant et accompli ? Mais suffit-il de raisonner ainsi, lorsqu'on a en tête le panthéisme des idéalistes ? Non certes, car voici précisément un adversaire qui soutient après vous que Dieu existe partout où l'on en a l'idée, que Dieu se révèle si complétement dans chaque pensée qu'il forme cette pensée même, qu'il constitue en général toute pensée, qu'il n'est rien, sinon l'élément intellectuel en toutes choses et en chacun ! Et cette opinion, il prétend la déduire des croyances de Descartes même : Le Dieu d'un être pensant, *rei cogitantis*, dit-il, peut-il être autre chose qu'un être pensé, *res cogitata*, une idée ? N'est-ce pas Dieu qui se conçoit lui-même et se pense en vous, *cogitatur ?* qui se réflé-

chit et s'incarne dans toutes vos idées, qui en est le lien et en fait la durée, qui est enfin *l'idée des idées?*

Telle est la conséquence extrême qu'il importe de répudier en disant avec le genre humain : Je veux Dieu, donc Dieu existe, en possession d'une volonté parfaite.

Après les considérations qui précèdent, il n'est plus besoin de légitimer en détail une réponse qui retentit du reste à travers l'histoire des individus et des nations, et qui exprime le cri le plus puissant de notre nature et la raison de toutes les religions qui ont paru sur la terre. L'homme ne pense pas seulement à Dieu, mais il aime et veut Dieu, quand il cherche, par l'étude et le savoir, une vérité absolue et éternelle ; quand, en cultivant les arts, il poursuit une beauté pure et infinie ; quand, dans la vie privée et publique, il aspire au règne d'une justice et d'une charité sans mesure. L'homme aime Dieu, lorsqu'il s'élance impétueusement ou monte laborieusement à un principe invisible, qui non-seulement a conçu et créé les vérités, les beautés, les vertus éparses dans le monde, mais qui les constitue et les réunit dans la plénitude et au degré de la perfection. L'homme veut Dieu quand il se persuade invinciblement que ces diverses faces de la grandeur idéale sont des qualités inhérentes à un sujet réel, à une personne vivante bien qu'invisible. Il veut Dieu, en déclarant qu'il n'est pour l'homme ni dignité ni paix, tant que ses désirs, ses conceptions, ses actions ne se subordonnent pas librement à ce principe souverainement aimable et adorable. Il veut Dieu, puisqu'il le choisit et le préfère à tout, après avoir tout essayé

et tout comparé dans l'expérience et par la réflexion. Il y a plus : l'homme veut Dieu alors même qu'il fait mille efforts pour le méconnaître et le nier. C'est le vouloir, malgré soi peut-être, que d'admirer les œuvres physiques de Dieu, son influence matérielle dans la nature ; c'est même le vouloir que de chercher à le bannir de l'histoire des sociétés, à le dépouiller de ses perfections morales et à lui ravir la majesté de sa sainte personne. C'est lui rendre hommage sans le reconnaître, que de prétendre le remplacer par *la force de la nature*, par *le cours des choses*, par *la nécessité*, par *le hasard* même. Peu importent les noms, les formes qu'il plaira de choisir pour déguiser cette tendance insurmontable à chercher une divinité : les mots, la parole extérieure n'est pas ce qu'il s'agit de considérer : c'est à la parole intérieure et instinctive, c'est au mouvement spontané qu'il faut avoir égard ; car c'est là le vrai souffle de la volonté. En regardant là, on comprend pourquoi il a toujours été difficile de trouver un homme qui fût entièrement athée, pourquoi celui qui repousse la divinité comme une hypothèse superflue ressemblera toujours à la personne qui demandait à quoi servait le soleil en plein jour.

Plus d'une objection doit s'élever contre la conviction que nous venons d'énoncer : n'en abordons ici que la principale. De quel droit, demandera-t-on, concluez-vous du vouloir à l'être, de l'amour à son objet ? S'il s'agissait ici d'une volonté individuelle et isolée, d'un besoin égoïste, cette demande devrait nous embarrasser. Mais c'est un fait universel dont il est question,

un fait qui éclate dans l'idolâtrie la plus grossière, aussi bien que dans le pur culte de l'esprit; un fait permanent, qui seul nous explique les plus nobles efforts de l'esprit humain, la marche ascendante de la civilisation et ces mouvements sans fin que font les peuples pour réaliser de plus en plus le type varié de la perfection scientifique et sociale. Un pareil fait, évidemment, n'est pas un rêve, une illusion, ou même une invention intéressée que la ruse politique ou sacerdotale saurait faire accepter à la crédulité populaire. Un rêve universel, une illusion si irrésistible, si éternelle, n'est pas illusion, n'est pas rêve : c'est une loi naturelle, établie par l'auteur de la nature même, c'est un effet et une preuve de la volonté divine même. Ajoutez qu'il est absurde d'attribuer à l'égoïsme humain une croyance qui va tout droit à condamner l'égoïsme. D'où vient que le méchant craint et fuit Dieu, qu'il ose même, par un égarement plus déplorable, souhaiter l'assistance divine aux plans pervers qu'il médite contre Dieu et les hommes? D'où naissent les combats que se livrent souvent, dans l'âme aveuglée ou dégradée, le bon principe et le mauvais? De ce qu'il ne dépend pas entièrement de l'homme de vouloir Dieu, ou de ne le vouloir point; de ce que Dieu peut surmonter la volonté la plus rebelle, en y faisant sentir son droit inaliénable de souveraineté. Ce droit incontestable du créateur sur la créature, que l'homme honnête et sensé proclame librement et avec joie, comme l'insensé le reconnaît malgré lui, par les efforts mêmes qu'il fait pour le contester; ce droit d'auteur et

de possesseur primitif, que publie la dépendance de l'univers et qui s'exerce sur les individus comme sur les nations, n'est-il pas indice que non-seulement Dieu existe, mais qu'il exécute des desseins dignes de lui? Si l'idée de Dieu, naturellement imprimée à notre intelligence, est, selon Descartes, la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; le caractère obligatoire qui accompagne cette idée, l'ascendant impérieux qu'elle a sur notre volonté et qui la lui représente sous les traits d'un droit inviolable et sacré, atteste qu'elle est aussi un ordre donné par un maître à ses serviteurs, à ses sujets. L'effet salutaire qui suit toujours l'acceptation raisonnable et libre de cette même idée, et qui transforme le commandement souverain en une grâce, en une source inépuisable de bénédictions et de bienfaits, de lumière et de progrès, témoigne qu'elle est enfin l'affectueux appel adressé par un père à ses enfants. Mais que Dieu nous apparaisse comme maître ou comme père, il est constant que nous ne pouvons le concevoir que comme un être qui veut, qui commande ou conseille, qui se fait craindre ou chérir. Sous l'un et sous l'autre point de vue, il est manifeste, non-seulement que l'homme ne peut se passer de Dieu, mais que Dieu veut que l'homme ait besoin de lui; qu'ainsi Dieu n'est, non plus que l'homme, une conception pure, une simple notion. L'autorité qui couvre cet universel sentiment de la puissance divine, là même où l'on tâche de s'y dérober, voilà ce qui nous permet de conclure du vouloir de l'homme à la volonté, à l'existence de Dieu. Comment, au surplus, l'homme, c'est-à-dire l'effet,

aurait-il la faculté de vouloir, tandis que Dieu, c'est-à-dire la cause, ne l'aurait point? La cause eût produit ou transmis ce qu'elle ne contient et ne connaît pas! Mieux vaut, ce nous semble, admettre l'inverse, en présumant que, puisque l'homme veut, Dieu voulait le premier, et qu'il voulait la volonté même de l'homme, pour son bien et son bonheur. Si quelqu'un a voulu ce qui est la bonne part de la destinée humaine, il est étrange de refuser à ce quelqu'un l'attribut essentiel du vouloir.

C'est ainsi que se rectifie et s'achève le spiritualisme cartésien, sans qu'il faille abandonner ses fondements vénérables, ni contredire les convictions naturelles à la famille humaine. En rappelant l'esprit à lui-même, comme Bossuet s'exprime [1], en le ramenant dans l'enceinte du *moi*, Descartes avait d'avance procuré le remède le plus efficace contre les erreurs où les cartésiens pouvaient tomber. Dans cette enceinte se trouve, à côté de la pensée et par-dessous, la volonté avec les éléments qui la constituent ou qu'elle développe. L'énergique *veto* que ces éléments réunis opposent aux excès de l'idéalisme devait faire triompher le Dieu-Homme du Dieu-Pensée, comme la réclamation de la raison spéculative avait elle-même servi à détrôner le Dieu-Nature des matérialistes.

Un service pareil suffit pour obliger l'historien de regarder Descartes comme le fondateur de la philoso-

[1] La philosophie, selon Bossuet, consiste à rappeler l'esprit à lui-même, pour s'élever ensuite à Dieu. Voyez son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

phie religieuse. En ce qui touche les contradictions qui se sont glissées dans sa doctrine, nous n'avons ni à les indiquer ni à les résoudre. Une seule lacune nous paraît très regrettable, celle qui regarde le but de la création et la fin de l'existence humaine. Par quel motif Dieu a-t-il conçu l'univers? dans quel dessein a-t-il créé l'homme et l'humanité? Pour quoi suis-je né, pour quoi le monde est-il fait? Dieu semble à Descartes la cause efficiente de toutes choses : d'où vient qu'il ne lui est pas aussi la cause finale, le véritable *afin que*, le dernier *parce que* de tous les *pourquoi* possibles? Descartes, comme l'avait fait Bacon, proscrit les causes finales de la nature, de peur qu'en les y admettant il ne porte préjudice à l'indépendance des études physiques. Voulant excuser cette proscription, il prétend que la raison humaine est trop faible pour pénétrer les desseins de Dieu. Cette raison lui avait paru assez puissante pour connaître les causes premières et les lois actuelles du monde : pourquoi n'oserait-elle rechercher où va le monde et ce qu'il doit être, quand elle ose établir ce qu'il est et d'où il vient? Et pour comble d'inconséquence, elle ne l'oserait pas dans une école dont le chef déclare plus d'une fois que rien n'est au-dessus de la volonté de Dieu, créatrice et conservatrice de l'univers!

Mais ce vide et cette incohérence, Leibniz va les faire disparaître; et achever ainsi de constituer la théologie moderne.

CHAPITRE II.

LEIBNIZ.

« Ses erreurs mêmes sont comptées parmi les titres de gloire de l'esprit humain. »
ROYER-COLLARD.

Godefroy-Guillaume Leibniz, qui était né au moment où l'horrible guerre de Trente ans allait finir, quatre années avant la mort de Descartes [1], dans ce vaste magasin de livres qui s'appelle Leipzig, mourut, comme on sait, peu de mois après Louis XIV, en 1716, à la cour de Hanovre, alors abandonnée de ses maîtres pour celle de Londres. Leibniz fut donc, ainsi que Kant le sera cent ans plus tard, placé sur les confins de deux grands siècles. La postérité confirme-t-elle le jugement que les contemporains avaient porté, pour la plupart, sur ses œuvres et ses opinions; ou bien, en pense-t-elle ce que Voltaire disait de Descartes : qu'il fut en philosophie ce que Ronsard avait été aux poëtes véritables?

L'historien doit, ce nous semble, l'envisager comme le représentant le plus illustre du XVII[e] siècle, devant la première génération du XVIII[e]; comme un savant qui avait embrassé le domaine entier de la science hu-

[1] Le 3 juillet 1646.

maine, comme un penseur qui avait agité tous les problèmes de l'intelligence, comme un génie naturellement disposé à unir la clarté et la profondeur, la sobriété et l'ardeur, l'originalité et la justesse, la souplesse et l'étendue, la vigueur et la délicatesse, la puissance de conception et une sévère précision. Philosophe et moraliste, érudit et critique, géomètre et physicien, sous quelque aspect qu'on le considère, partout Leibniz montre et applique sans effort cet esprit élevé qui devrait présider à toute noble étude, cet esprit de sagesse et d'indulgence, de justice libérale et bienveillante, qui *ne dédaigne rien disément*; mais qui veut tout apprécier équitablement, qui proclame l'*innocence* de Fénelon à côté de l'*exactitude* de Bossuet, qui cherche à toutes les opinions quelque *bon sens*, quelque *droit usage*, et s'attache à vivifier chaque sujet par un sentiment dominant, par un certain besoin d'harmonie intellectuelle ou même d'union spirituelle. Ne craignons pas de l'avouer : Leibniz nous paraît la gloire la plus pure de l'Europe septentrionale, au commencement d'un siècle dont un des enfants les plus remuants, Diderot, ne pouvait éviter de s'écrier[1] : « Cet homme fait seul à l'Allemagne autant d'honneur que Platon, Aristote et Archimède ensemble en font à la Grèce! »

Cinq ans avant de mourir, Leibniz avait publié un ouvrage éclos au milieu de ses fréquents et ingénieux entretiens avec la belle et spirituelle Sophie-Charlotte, première reine de Prusse : les *Essais de Théodicée*. Cet

[1] *Œuvres*. t. VI, p. 239 et suiv. (an VIII.)

écrit célèbre, bien qu'il ne soit pas le chef-d'œuvre de Leibniz, répondit si exactement aux besoins de l'époque et mérite si visiblement d'être consulté dans tous les âges, que ces deux mots *Leibniz* et *Théodicée* sont en quelque sorte devenus synonymes. « La seule Théodicée suffit pour représenter M. Leibniz, » disait Fontenelle en 1717 à l'Académie des sciences; « une lecture immense, des anecdotes curieuses sur les livres ou les personnes, beaucoup d'équité et même de faveur pour tous les auteurs qu'il cite, fût-ce en les combattant; des vues sublimes et lumineuses, des raisonnements au fond desquels on sent toujours l'esprit géométrique; un style où la force domine et où cependant sont admis les agréments d'une imagination heureuse[1]. » Dix-sept ans plus tard, en 1734, un nouvel éditeur de ce livre et un digne historien de son auteur, le chevalier de Jaucourt[2], renouvela ces mêmes louanges, répétées jusqu'à la fin du siècle par d'autres voix non moins imposantes. Ceux même qui ne refusaient pas de rire avec *Candide*, qualifiaient d'*admirable* et d'*immortelle*[3] l'œuvre contre laquelle Voltaire avait, dans un de ses mauvais moments, prodigué ces mêmes saillies de verve bouffonne qui ont à jamais terni l'unique sujet d'épopée nationale en France, l'humble et sainte héroïne que Schiller mit sur la scène allemande sous le titre de *la Vierge d'Orléans*.

Il fallait le règne despotique du panthéisme moderne;

[1] Eloge de M. Leibniz.
[2] Vie de M. Leibniz.
[3] Voyez, p. ex., Mérian, *Discours sur la métaphysique*.

pour que les railleries de Voltaire pussent s'introduire dans des écoles d'ailleurs graves jusqu'au pédantisme. En Allemagne surtout, l'estime fit place au mépris, et l'exemple de ce changement fut donné par Hegel lui-même. Ce chef austère de la dernière philosophie ne dédaigne pas d'imiter à sa manière le maître du grand Frédéric [1]. Hegel ne se contente pas d'écarter la *Théodicée* comme un écrit à la fois « vulgaire et suranné, » mais, prétendant qu'elle n'a jamais été qu'un jeu d'esprit, il se complaît à réchauffer l'opinion du chancelier Pfaff et de Jean Leclerc. Ces deux critiques s'étaient avisés de soutenir que Leibniz, n'ayant voulu que se divertir, avait dû rire beaucoup en voyant le fidèle Wolf prendre ses plaisanteries au sérieux. « Quand même Leibniz eût plaisanté, » répondit Wolf, « il aurait donné malgré lui son meilleur ouvrage dans la *Théodicée* [2]. » — « Quoi qu'il en soit, reprend Hegel, Leibniz est loin de saisir le côté spéculatif de la question : entassant hypothèses sur hypothèses, assertions sur assertions, il se garde de toucher au fond des choses, il ne cherche qu'à faire un roman de métaphysique. Cela sonne bien aux oreilles pieuses; mais cela ne signifie rien, ne prouve rien : pur bavardage aussi ennuyeux que boîteux, tout au plus bon pour la foule. » Et voilà pourquoi Hegel finit par où il avait commencé, en félicitant Voltaire d'avoir si gaiement persifflé l'optimiste qu'avait tant prisé Fontenelle [3].

[1] *Œuvres compl.*, t. XV, p. 407, édit. II.
[2] F. Brucker, *Histor. crit. philos.*, t. IV, P. II, p. 385-389.
. Tennemann, *Hist. de la philos.* (en allem.), t. XI, p. 181 sq.
[3] *L. L.*, p. 419. *Lustig persiflirt.*

Cet arrêt partial, quel succès eut-il dans l'école de Hegel ? Tous, qui plus, qui moins, y souscrivirent. Contentons-nous de citer deux noms, prenant l'un parmi les disciples modérés, l'autre parmi ceux qui sont devenus chefs de secte à leur tour. Le premier, scrupuleux éditeur de Leibniz même, l'ingénieux M. Erdmann, se borne à regarder la *Théodicée* comme la plus faible des productions leibniziennes, comme un écrit de circonstance composé sur les prières d'une dame, et visant à une clarté populaire qui bannit à la fois la précision et la concision [1]. L'autre partisan, qui doit même sa réputation première à un *Exposé critique du système de Leibniz* [2], l'impétueux et savant M. Feuerbach, se croit tout au moins l'égal de Voltaire, en ne cessant de redire combien cette lecture l'impatiente ou l'ennuie, et quel mépris profond inspire à son génie franc et exact une telle abondance de subtilités vaines, de notions vagues, d'arguties et théologiques et diplomatiques, et surtout cet air d'orthodoxie stupide qui gâte le peu qu'on y trouve d'idées plausibles. Ces essais lui semblent donc un projet entièrement manqué, un bel échec, ou, pour parler le langage qui lui appartient, une fausse couche, l'avortement d'un esprit qui ne sait aller qu'à mi-terme [3].

En conclurons-nous que toute l'Allemagne dédaigne aujourd'hui ce qu'elle vantait autrefois ? que la France seule estime encore l'Allemand qui s'est servi de la

[1] *Hist. de la philos. mod.* (en allem.), t. II, P. I, p. 134 sq.
[2] 1837.
[3] *Exposé crit. du syst. de Leibniz*, § 16.

langue française, non-seulement pour combattre le Voltaire du XVII[e] siècle, Bayle, mais pour répandre des idées utiles à toutes les nations éclairées? Non, plus d'un ancien élève de Hegel revient maintenant à l'admiration pour l'homme supérieur dont la conversation fut recherchée par un Pierre le Grand, par un Eugène de Savoie. « On n'a pas encore reconnu en Allemagne la véritable importance de la philosophie de Leibniz, écrivait récemment le fils de Fichte; mais quand le règne de l'*Immanence* sera fini, cette philosophie relèvera sa bannière avec toute l'autorité d'une doctrine indispensable à l'esprit humain [1]. » Concluons donc plutôt qu'il importe d'accorder un plus haut degré d'attention aux pensées de Leibniz, de les rappeler simplement à ceux qui les ont oubliées ou les veulent mettre en oubli, de les recommander avec insistance à ceux qui affectent de rabaisser ce qu'ils ignorent, ou de mépriser à cause de sa date même ce qui a plus d'un siècle d'autorité. Une tentative semblable, loin d'être une digression, est un excellent moyen de préparer aux problèmes et aux solutions qui occupent ou divisent la philosophie de nos jours; c'est une manière sûre de marquer avec précision le point d'où la foi naturelle doit partir, la route qu'elle peut tenir et le terme qu'elle ose se flatter d'atteindre.

En effet, quel est d'abord le sujet de ce travail si diversement apprécié, la *Théodicée?* Quel est ensuite le

[1] *Annales de philos. et de théol. spécul.* (en allem.), t. IV, P. II, p. 166 sq. Comp. ses *Mélanges pour caractériser la philos. mod.*, p. 161, éd. II.

but indirect assigné à un monument qu'on ne peut bien juger qu'en le regardant comme une action?

Leibniz s'y propose d'absoudre Dieu des reproches articulés par Bayle. L'inépuisable contradicteur de Rotterdam, pour forcer les hommes à se supporter en tolérant des opinions contraires, n'avait pas craint d'ébranler la croyance universelle. « Les attributs moraux de Dieu, sa sagesse, sa justice, sa bonté, » avait-il dit, « sont incompatibles avec la dure réalité du mal; avec l'affligeant spectacle de la souffrance physique, avec la vue révoltante des malheurs immérités. » Ce fut cette accusation, renouvelée d'anciens sceptiques et destinée à être continuellement répétée, qui fit, dès 1697 [1], créer à Leibniz le mot de *théodicée*, c'est-à-dire de justification de Dieu. Cependant, l'objet moins sensible que l'auteur poursuit non moins ardemment, est encore plus élevé peut-être et plus cher à l'humanité. Par cela même qu'il démontre la justice de Dieu, il fait non-seulement preuve d'une puissance tant de fois refusée à l'esprit humain, celle de se livrer à l'étude des choses divines; mais d'heureux efforts pour assurer à l'esprit le droit d'exercer cette puissance. Puisque notre esprit peut s'appliquer avec amour, avec succès, à une matière si nécessaire à son bonheur, puisqu'il en est capable, n'y est-il pas tenu et autorisé? Ce but, que nous appellerons social, Leibniz espère l'atteindre en faisant voir qu'il n'y a pas dissidence inévitable, implacable, entre la religion révélée

[1] Voyez une lettre à Magliabechi, de l'année 1697. Comp. M. Guhrauer, *Biographie de Leibniz*, t. II, p. 145, sqq. éd. II.

et la religion naturelle, entre la foi positive du théisme chrétien et la science régulière du théisme philosophique. La saine et sage philosophie venant de Dieu, auteur de la raison et de la nature, ne s'accorde-t-elle pas nécessairement avec la grande et solide piété, que Dieu inspire et soutient par l'étude et l'application des Écritures sacrées? C'est sur le terrain neutre et commun de la croyance réfléchie, tour à tour foi raisonnable et science pieuse, que Leibniz, à la fois défenseur de Dieu et de l'esprit humain, invite les écoles et les sectes à se rencontrer, à s'entendre, à conclure enfin une *paix religieuse*, également profitable à leurs divers intérêts, et infiniment préférable à la tolérance préconisée par Bayle.

Si tels sont les desseins de la *Théodicée*, il était permis de la considérer comme la pierre angulaire de la théologie moderne. Quand même elle ne pourrait l'être par les solutions qu'elle propose, elle le serait certainement par les voies qu'elle ouvre, et surtout par l'esprit qui l'anime, par les fins où elle aspire. Cet esprit, toutefois, on ne saurait le bien saisir qu'en rapprochant la *Théodicée* des principes généraux de la doctrine leibnizienne. Il y a peu de systèmes où la connaissance de Dieu dépende plus étroitement de la connaissance de soi-même et du monde, où domine davantage la persuasion que nul rapport n'est plus intime que le rapport du créateur à la création, et que pour s'élever à la vue de l'un, il faut avoir approfondi l'autre et reconnu l'harmonie qui les unit.

Auteur de l'harmonie préétablie, voilà le titre que

Leibniz aimait à prendre. L'harmonie, le concours et l'accord des parties, voilà ce qu'il s'attachait à faire voir en toutes choses, dans le grand monde et dans le petit, dans l'univers et dans l'homme, dans la nature et dans l'histoire, dans l'empire des faits et dans le domaine des idées, dans toutes les œuvres d'un Dieu, c'est-à-dire d'un principe unique dont l'action diverse reste éternellement conforme à son essence intime. Mais la science, si elle veut devenir une image fidèle de cette correspondance infinie et accomplie, ne doit-elle pas commencer par pénétrer la constitution de l'être qui cultive la science, de l'homme et de son esprit? L'immense et complexe unité du tout est comprise, suivant Leibniz, par ceux-là seulement qui ont constaté l'unité absolument simple du *moi*. C'est en vertu de son identité intellectuelle et morale que l'individu, à son insu ou sciemment, tend partout à une cause première et à une fin dernière, à une puissance souveraine dont relève tout ce qui naît, passe et dure, tout ce qui entoure l'homme et le constitue, le fait penser et vouloir, sentir et agir. Force substantielle et immédiatement présente, cause vive et effective, le *moi* forme le coin et le levier de notre existence, et par conséquent, le point fixe et inébranlable d'où la raison peut et doit partir, avant de reconnaître non-seulement que le monde se compose d'autres forces, semblables ou dissemblables, mais que toutes ces forces différentes suivent une direction réglée et concourent à une œuvre générale et d'avance déterminée par un pouvoir suprême, qui est le but comme la source

de ce vaste mouvement. Si le travail divers du monde, si l'activité changeante de l'âme est un concert ou le doit devenir; si l'harmonie est la loi des lois, la raison de l'ordre organique et réel, le monde n'est-il pas un ensemble proportionnel de forces? l'âme n'est-elle pas une énergie indécomposable, s'exerçant par des facultés distinctes qui sont autant de propriétés d'une même puissance?

Quel motif attachait Leibniz si constamment à cette vue générale? Il s'agissait de rompre avec deux croyances opposées, et encore inégalement répandues alors. Locke, devenu malgré lui le père du sensualisme, et Spinosa, hardi rénovateur de l'idéalisme panthéiste, devaient être écartés de prime abord et réfutés avant tout autre penseur. Le physicien Locke s'était trompé en présentant le *moi* comme une chose primitivement dépourvue de fonds propre, destituée d'éléments internes et impérissables, privée d'initiative et de liberté, comme un être vide en soi, qui ne se remplit qu'à la faveur des impressions organiques et extérieures; comme un individu purement passif et réceptif. Locke avait sacrifié la véritable personnalité du *moi*, la partie véritablement humaine de l'homme, à la nature physique, à la partie matérielle de la création. Les disciples de Locke devaient nier la spiritualité libre et immortelle de l'homme, et même la spiritualité créatrice et parfaite de Dieu : le sensualisme portait dans ses flancs le fatalisme et l'athéisme. L'illusion du géomètre Spinosa était l'opposé; mais ne pouvait-elle pas produire des résultats analogues? Point d'in-

dividus réels, suivant l'auteur de l'*Ethique*, point d'êtres véritablement distincts : il n'y a qu'une seule et même substance, une chose universelle et infinie, ici *pensante* ou intellectuelle, là *étendue* ou matérielle ; mais partout dénuée de formes propres, de traits personnels, et toujours dépouillée d'action volontaire et libre. Cette substance unique se revêt d'attributs et de caractères, il est vrai ; elle se modifie indéfiniment, et chacune de ses modifications passagères peut paraître un individu ; mais au fond, sous le point de vue de l'*idée* et de la raison, il n'y a d'autre individu que celui dont l'essence même est d'exclure toute individualité ; il n'y a d'autre être indivisible que la substance éternelle... Ainsi le *moi* se trouve de nouveau sacrifié, non plus à la nature physique, mais à une nature abstraite, mathématique ou logique, et de nouveau s'en vont la responsabilité et l'immortalité humaines, la personnalité et la volonté de Dieu.

A ces deux ordres d'êtres passifs, de machines ou d'automates, à ces deux sortes de fictions systématiques, qu'opposera Leibniz ? Un sujet simple et composé, tour à tour actif et passif, dépendant et libre, un sujet tel enfin que le *moi*, se manifestant dans la réalité. Le *moi*, pour lui, c'est une unité qui représente l'univers, en même temps qu'elle se sent dépendre d'une unité plus haute, c'est-à-dire de Dieu. Le *moi*, c'est une force impérissable et limitée tout ensemble, c'est une force indécomposable et identique, et voilà pourquoi Leibniz la désigne d'un terme grec, qui signifie unité, du mot célèbre de *monade*.

Les conséquences de cette première vue devaient être nombreuses; en voici les principales.

Si l'âme humaine est une puissance propre et personnelle, si elle subsiste pour elle-même et individuellement, en dépit de Spinosa; si elle existe substantiellement, malgré Locke; si une activité naturelle et spontanée est ce qui la distingue et l'élève au-dessus du monde purement matériel; l'âme, pour exercer cette activité même, a besoin du concours d'autres âmes, et l'univers renferme donc une infinité de substances semblables, une variété sans nombre d'individus spirituels. Ce concours indispensable explique comment notre *moi* peut représenter l'univers et en devenir un miroir et une concentration. Mais parce que le *moi* est dépendant à cet égard, devient-il une sorte de machine? Non : c'est un *miroir pensant*, une concentration intelligente; non-seulement il a conscience de ce qu'il réfléchit; mais il sait qu'il représente l'univers d'une façon particulière; qu'il imprime à l'image qu'il en forme le sceau de son individualité, la marque originale du point et la dimension spéciale de l'angle sous lequel il aperçoit le monde. Il voit même qu'en raison de l'infini dont participe son esprit, il agrandit la nature, la transforme et la perfectionne en plusieurs sens.

Raccourci de l'univers, petit monde, l'âme humaine tient donc de la nature sans y être asservie. Quel est son rapport avec la cause du monde, avec la force primitive? L'âme réfléchit Dieu comme elle représente ses œuvres, comme elle exprime l'univers; elle réflé-

chit la puissance dont elle dérive elle-même. Qu'on remarque cependant ici une différence capitale : notre âme réfléchit le créateur d'une manière très incomplète, tandis qu'elle représente la création en une mesure plus parfaite et presque infinie. D'où naît cette différence? Pourquoi ne pouvons-nous pas concevoir la puissance de Dieu dans sa plénitude? C'est que notre être, à côté de son énergie innée, contient un élément inerte, cette portion de matière qui entrave le développement de notre activité spirituelle. Rien de semblable en Dieu : dans son essence ineffable point de limites, ni désirs, ni souffrances, ni efforts, ni progrès. Dieu connaît distinctement toutes choses et veut toutes choses purement. Comment une nature mixte, telle que l'homme, exprimerait-elle, concevrait-elle exactement une pareille perfection?

Néanmoins, l'homme renfermant une essence divine, le germe de l'infini, sa relation avec Dieu a un caractère sublime. Quelle que soit la distance qui le sépare de son principe, il éprouve, il nourrit le besoin de s'en rapprocher de plus en plus. Toujours mieux comprendre la divinité, lui ressembler toujours davantage, c'est le vœu qui, malgré tous les égarements, travaille et soutient l'humanité, et dont le graduel accomplissement fait la grandeur de sa destinée. Besoin admirable, en effet, vœu céleste, que Leibniz salue après Descartes, comme la marque du doigt de Dieu et comme la raison de l'accord qui paraît entre les lois morales et l'histoire des hommes! Là se trouve même, avec l'explication de tout droit et de tout progrès, l'a-

brégé de tous nos devoirs : *principium melioris*. Tâchons sans cesse de nous mettre en harmonie avec la création entière, de nous conformer aux intentions de l'intelligence qui fonda et qui maintient l'ordre universel ; et nous développerons notre être selon sa double tendance. Nous apaiserons la soif de connaissance en augmentant les notions claires et en diminuant les notions confuses. Nous règlerons, nous dompterons les appétits de la matière, en les soumettant à cet énergique instinct de l'esprit qui cherche le bonheur à la suite du perfectionnement moral, au fond d'une paix dont la sagesse seule est accompagnée. Aimer Dieu, qu'est-ce sinon s'accorder volontairement avec l'ordre établi par sa providence, avec l'*harmonie préétablie?* sinon concourir de fait, comme de pensée, au perfectionnement des hommes et à leur véritable félicité ? Je puis y concourir, puisque je le dois. A ceux qui contestent cette vocation ou ce pouvoir, aux pessimistes, aux fatalistes, il me suffit d'opposer le spectacle de l'ordre général, matériel ou spirituel. Un ordre si permanent, serait-ce l'ouvrage du hasard ou d'un démon ? Non, cet ordre ne peut venir que d'une raison parfaite, d'une intelligence dont la sagesse et la bonté égalent la puissance et l'immensité. S'il est vrai que l'harmonie règne dans la création, la création a pour auteur une divinité parfaite ; et dès lors, membre de la création, l'homme est en état non-seulement de connaître et d'adorer cette divinité, mais de la suivre et de l'imiter. L'amour, dès lors, n'est-ce pas le mot qui explique tout, le fond même de la raison, comme le ressort de toute

vie? Et l'union avec Dieu, la religion n'est-elle pas le mobile secret de la science, aussi bien que le principal élément de la splendeur sociale? *Amor Dei seu harmoniæ rerum.*

Telle est la théorie générale dont dépendent les doctrines de la *Théodicée*. Deux traits la caractérisent nettement : d'abord le soin de respecter à la fois les droits de Dieu et les intérêts de l'homme ; puis, la conviction que toute philosophie véritable tend au même but que toute vraie religion.

C'est cette conviction qui oblige Leibniz à se séparer, non-seulement de Locke et de Spinosa, mais de quiconque établit entre la raison et la révélation une hostilité ouverte ou déguisée. Bayle avait occasionné une rupture semblable, en s'amusant à *dresser de longues listes de difficultés*. « La raison, » avait dit ce dialecticien de génie, « est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui, comme une autre Pénélope, détruit elle-même son propre ouvrage... Elle est plus propre à démolir qu'à bâtir; elle connaît mieux ce que les choses ne sont pas que ce qu'elles sont[1]. » Afin de prouver l'incompatibilité de la science et de la foi, il avait allégué le mal et la douleur, et ajouté que la philosophie, à ce sujet du moins, affirmait des choses tout à fait opposées aux croyances mosaïques et chrétiennes. Leibniz avait donc à démontrer que cette discordance était, non-seulement exagérée, mais plus apparente que réelle ; que la raison sert et suffit à connaître Dieu,

[1] *Œuvres*, t. III. *Rép. aux quest.*, p. 778. *Eclairc.* III. *Diction.* III, p. 3158.

comme à connaître l'univers ; qu'employée à l'étude des choses divines, elle mérite notre confiance ; qu'elle arrive même à confirmer les articles essentiels de la foi évangélique. La raison est fondée à s'occuper des choses divines et y est naturellement attirée ; ou bien, la foi est conforme à la raison : voilà le premier point. Le second consisterait à faire voir comment la raison s'élève à Dieu et parvient à pénétrer sa nature.

L'autorité de la raison ne peut pas être contestée sérieusement dans notre siècle. Rappelons donc brièvement l'argument principal dont Leibniz se plaît à l'appuyer. Ce qui atteste l'intime rapport de la foi et de la science, dit-il, c'est que nous préférons la Bible, soit à l'Alcoran, soit aux anciens livres des Brahmanes, parce qu'elle est plus conforme aux vérités et aux lumières de la raison naturelle [1]. Il est impossible que cet accord soit troublé par l'objection tirée des faits miraculeux. Ces faits peuvent paraître heurter les lois fournies par l'expérience, celles qu'on appelle lois *positives* de la nature ; mais ils ne choquent pas pour cela la raison même en ses principes éternels. La raison déclare que Dieu pouvait avoir des motifs *moraux* pour suspendre l'empire de ces lois, en les subordonnant à une règle supérieure, qui est de choisir toujours le meilleur. « La convenance règle le libre choix de Dieu. » Il n'y a donc rien d'absurde dans l'antique distinction entre ce qui est supérieur à la raison et ce qui y est contraire. Tel dogme peut être incompréhen-

[1] Comparez les derniers chapitres des *Nouveaux Essais*.

sible, sans en devenir déraisonnable : le merveilleux, le mystérieux n'est ni absurde, ni tout à fait obscur et impénétrable. Au surplus, Leibniz ne pouvait-il pas ajouter que plus d'une opposition entre tel phénomène extraordinaire et telle loi généralement reçue, a été levée et conciliée par des découvertes postérieures qui, agrandissant ou élevant la loi, y ont rattaché l'exception et ont expliqué le fait sans l'altérer. Ce que nous nommons prodige, disait Jean-Paul, pourrait bien un jour s'appeler nature. Que de choses, longtemps tenues pour invraisemblables, sont maintenant mises au rang des vérités certaines!

Ce qui prouve mieux encore combien la raison est autorisée à s'occuper de Dieu, c'est qu'elle est capable de le découvrir. N'est-ce pas elle qui démontre que l'objet des pensées religieuses existe réellement ; que Dieu n'est point un simple désir, une idée abstraite ou poétique, une pure production de l'homme?

C'est dire que Leibniz n'est pas de ceux qui méprisent les tentatives faites par l'esprit humain pour développer et défendre la croyance instinctive, pour justifier l'élan primitif de l'âme vers un être suprême et parfait. « Je crois, dit-il, que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu, sont bons et pourraient servir si on les perfectionnait [1]. » Comment s'en sert-il? Comment les perfectionne-t-il?

Ces preuves ou demi-preuves, Leibniz les divise en deux classes : les unes lui semblent plus ou moins rationnelles, les autres particulièrement puisées dans

[1] *Nouveaux Essais*, p. 375. Ed. Erdmann.

l'observation. Durant la première partie de sa vie [1], il paraît préférer les arguments du premier ordre ; pendant l'autre moitié, il incline visiblement aux raisonnements du second ordre, à ceux de l'expérience.

Voici donc d'abord l'argumentation accréditée dans les écoles chrétiennes par l'autorité d'Aristote et empruntée à Platon même : Il y a des corps en mouvement, il y a donc du mouvement dans le monde physique, et ce mouvement ne peut avoir pour cause qu'une substance motrice et incorporelle tout ensemble, c'est-à-dire la divinité. Voici ensuite ce même raisonnement combiné avec une preuve familière à plusieurs disciples de Descartes : — Le propre des corps, c'est d'exister dans l'espace, d'avoir figure et grandeur, mais non pas une figure déterminée ni une grandeur donnée ; cette détermination qui, dans l'origine, manque aux corps, résulte du mouvement qui vient s'y joindre ou imprimer ; or, la notion d'espace, quand même elle emporterait celle de mobilité, ne saurait entraîner ou comprendre celle de mouvement actuel : ainsi l'origine réelle du mouvement se trouve en dehors du monde étendu et corporel, c'est-à-dire en Dieu. Enfin, Leibniz s'approche de Descartes en cherchant à compléter la preuve tirée de la seule idée de Dieu : la preuve *ontologique*. Plusieurs fois devenue l'objet de ses réflexions, elle lui semble de plus en plus satisfaisante, pourvu que l'on établisse premièrement la possibilité de cette idée même. Il n'est pas légitime, fait-il remarquer dès 1678 [2], de supposer

[1] Voyez *De arte combinatoriâ*. — *Confessio naturæ*.
[2] Lettre à Conring.

seulement qu'un être parfait soit possible, il faut démontrer qu'il l'est, en prouvant d'abord que cette pensée n'implique aucune contradiction. Or, qu'entend-on par *être parfait*, sinon un être exempt de bornes et de négations, libre de tout genre de contradictions ? Ainsi définie, l'idée d'un être pareil, loin de rencontrer dans la raison aucun principe qui la repousse, s'accorde merveilleusement avec la loi suprême en logique, cette loi de l'identité selon laquelle une pensée est rationnellement exacte ou possible, dès que ses éléments internes ne s'excluent point. L'être parfait est si parfaitement concevable qu'on ne peut pas même concevoir l'*être* en général, sans sous-entendre un être qui existe de toute nécessité. Maintenant, si l'être parfait est possible, pourquoi ne serait-il pas réellement existant ? Sa possibilité implique son existence réelle, parce qu'il est aussi déraisonnable de lui refuser une perfection comme l'existence, qu'il serait absurde de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée, *montem cui desit vallis*..... [1] Mais Leibniz ne se contente ni d'emprunter cette image à Descartes, ni d'approuver le raisonnement cartésien[2]. Jaloux de rajeunir cette vieille preuve par un nouveau degré de simplicité et d'utilité même populaire, il s'efforce d'écarter ce que l'idée d'être

[1] *De vitâ beatâ.* — *Monadologie*, § 45. *Nouveaux Essais*, liv. IV, chap. IX-X.

[2] « Il n'y a pas moins de répugnance à concevoir un Dieu, c'est-à-dire « un être souverainement parfait, auquel manque quelque perfection, « que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. » — Descartes, *Médit.* V. — *Princip. de la phil.*, P. I. — *Rép. aux object. de Mersenne*, t. I, p. 461, éd. V. Cousin.

parfait peut offrir de trop complexe, de trop abstrait. Ces inconvénients lui semblent disparaître aussitôt qu'on y substitue la notion d'être nécessaire, d'un être non-seulement partout indispensable, mais qui existe par soi-même. En considérant Dieu comme l'être nécessaire et primitif, n'établit-on pas du même coup qu'un tel être existe du moment qu'il est concevable et conçu? De plus, en l'envisageant comme un être qui doit exister par cela seul qu'il est conçu, on force l'entendement ou d'accorder l'existence à Dieu, ou de nier jusqu'à sa possibilité. Enfin, lorsqu'on voit en Dieu un être nécessaire par essence, non-seulement on n'a plus besoin de démontrer sa possibilité, mais on a en même temps affirmé son existence réelle. Ainsi, l'idée d'être nécessaire emporte invinciblement la pensée qu'un tel être existe nécessairement : elle s'impose à la raison si impérieusement qu'elle fait en quelque sorte dépendre l'autorité de la raison de la réalité de cette idée; elle nous oblige de croire que cette idée a été imprimée à notre raison par celui qui nous a donné la faculté de penser, et avec elle les principes dont l'application conduit droit à la croyance d'un premier être [1].

En transformant l'être absolument parfait en être éternellement nécessaire, Leibniz n'évite peut-être pas tous les reproches que Kant fait à ceux qui changent la preuve métaphysique en pur argument, en syllogisme; mais il entrevoit du moins la destination essentielle de cette preuve, qui est d'établir que la conception de

[1] *Medit. de cognitione. — Réfl. sur l'Essai de l'ent. hum. — Crit. de la démonst. donnée par le P. Lami. — Ve Ecrit. à Clarke.*

l'être parfait est plus que possible, est nécessaire, une absolue nécessité de la raison. Leibniz se plaît d'ailleurs à y lier les arguments de l'expérience, celui surtout qui se fonde sur la non-nécessité de la création, sur l'existence *contingente* du monde. Dès que l'être nécessaire est possible, dit-il, il est aussi réel. S'il était impossible, tous les êtres contingents le seraient aussi; s'il n'existait pas, il n'y aurait point d'être du tout. L'impossibilité de l'être nécessaire serait donc le comble de l'absurde, et ne laisserait de ressource à notre esprit que le désespoir.

Malgré les efforts qu'il vient de faire pour fortifier l'argument pris dans l'essence interne de la pensée divine, dans la notion pure et *à priori* de Dieu [1], Leibniz regarde insensiblement, comme plus solide peut-être, la preuve offerte par l'existence même du monde, la preuve *cosmologique*. C'est du moins celle qu'il emploie le plus souvent et qu'il aime à ramener au principe de la raison suffisante, à ce principe suprême des connaissances expérimentales qui oblige l'intelligence de supposer à tout phénomène une cause génératrice, un fondement effectif. Rien n'arrive jamais sans raison déterminante, sans antécédent. A considérer l'ensemble et la suite des êtres contingents, chacun n'a-t-il pas son origine dans un autre être? « Tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés. » Poussez l'analyse aussi loin que vous voudrez, remontez sans fin d'anneau en anneau, ne faudra-t-il pas vous arrêter à une raison dernière, à une cause placée hors même

[1] *Nouveaux Essais*, l. IV, chap. X.

de cette longue chaîne, à un être nécessaire où la série des événements et des agents se trouve *éminemment*, comme les ruisseaux et les rivières se trouvent dans leur source. Cette origine indispensable à la fois et insaisissable, Leibniz l'appelle aussi la dernière racine des choses : *ultima radix* [1].

Quelque cas qu'il pût faire de ce genre de raisonnements, Leibniz n'en devait pas moins sentir que l'argument le plus approprié à tout son système était une autre preuve expérimentale, celle que suggère la structure de l'univers, ou qu'inspire l'intelligence dont l'univers est marqué, et qui fait de la création, suivant Fénelon, une *représentation sensible de la Divinité*. Chez Leibniz, les rapports d'utilité et de beauté, les harmonies primitives et invariables, les causes finales sont si essentielles à toutes choses qu'elles se confondent presque avec leur *raison suffisante*. — « J'ai montré *à posteriori*, dit-il aux disciples de Locke, par l'*harmonie préétablie*, que toutes les monades ont reçu leur origine de Dieu et en dépendent [2]. » Plus d'une fois il conçoit la divinité comme la fin de l'univers, comme le vrai but du mouvement général ; il identifie la vie éternelle, ce terme suprême de la carrière humaine, à l'essence même de la divinité ; de même qu'il n'hésite pas à regarder l'activité morale des êtres intelligents comme un élément nécessaire à la félicité de Dieu. Lorsqu'il recourt immédiatement à la preuve *téléologique*, c'est-à-dire lorsqu'il signale les nombreuses marques de sagesse

[1] *Théodicée* I, § 44. *Monadologie*, § 37-38. *De rer. orig. radic.*, p. 147.
[2] *Nouveaux Essais*, p. 377.

et d'entendement, les belles et savantes proportions, les intentions si bienveillantes et si expressives, les relations si ingénieusement calculées, si solidement organisées, les scènes enfin et les tableaux où le spectateur le moins attentif est frappé de *convenances* merveilleuses et forcé d'admettre un ordonnateur unique et accompli, Leibniz a lieu d'appliquer sa théorie favorite d'une harmonie permanente et universelle. Qui peut fonder et maintenir, au milieu de l'infinie diversité des êtres, cet accord tantôt muet, tantôt éloquent? Qui a su établir entre les règnes, les espèces, les familles, une gradation continue, une subordination suivie? entre les individus, une dépendance mutuelle et commune? Tel ordre, tel ordonnateur : *ubi datur ordo, ibi datur ordinans.* Le monde dérive donc d'une source vivante, souverainement intelligente, et de plus, libre en ses choix. « Le monde qui existe étant contingent, dit Leibniz, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un[1]. » Une cause qui se détermine librement en même temps qu'elle se règle par la raison selon le principe de la *convenance* ou du *mieux*, voilà ce que proclame l'enchaînement régulier des êtres et des rapports qui forment l'univers : enchaînement admirable qui fait apparaître la création comme l'accomplissement d'un dessein sublime, comme l'exécution d'un plan excellent où les moindres détails concourent diversement, mais inévitablement, à la

[1] *Théodicée* I, § 7.

réalisation d'une fin commune, d'une fin conçue et décrétée par l'auteur du plan, souvent ignorée, méconnue ou vainement combattue par les instruments qui doivent y concourir.

Telles sont les fortes probabilités qui viennent à l'appui de la croyance naturelle. Leibniz les regarde justement comme autant de voies pour conduire l'esprit humain à l'objet dernier de ses plus hautes pensées. Ces chemins, ces aspects peuvent varier et même sembler contraires, puisque la variété est une des conditions de la beauté des œuvres parfaites; mais ce qui ne saurait changer, c'est le terme du voyage. De là, un accord significatif entre les divers témoignages de l'influence divine, entre les diverses preuves de l'existence d'un Dieu : n'est-il pas l'image et la conséquence de l'accord qui règne dans la création? Cette harmonie des preuves est elle-même un témoignage des plus imposants, puisqu'il ne fallait rien moins qu'une intelligence surhumaine pour y prédisposer la raison humaine et la lui faire apercevoir dans l'univers.

Ces preuves enfin, qui n'étaient ni nouvelles ni méprisables, que Leibniz estimait pour leur âge même, et que son autorité acheva de consacrer pour les écoles modernes, devaient rester une partie essentielle de la tradition philosophique. C'était à cause de leur liaison naturelle que Leibniz les préférait aux démonstrations purement métaphysiques des cartésiens. Les preuves mixtes, où l'expérience s'unit à la spéculation, lui semblaient un progrès et non un genre bâtard. Pour

voir si cette préférence est encore admissible, comparons l'argument choisi par Descartes aux vues qui dominent les raisonnements de Leibniz. L'un dit : *Je pense* Dieu, donc Dieu existe ; l'autre : *J'aperçois* Dieu, comment n'existerait-il pas ? L'un croit en Dieu parce qu'il en a l'idée ; l'autre, parce qu'il en voit les images et les effets. L'un induit l'existence divine de ce que la notion de Dieu est présente à son esprit ; l'autre, de ce que l'action de Dieu, intellectuelle et réelle, se manifeste de toutes parts. L'un soutient l'existence de Dieu, parce qu'il ne pourrait, sans elle, se rendre compte de l'idée d'une perfection infinie ; l'autre, parce que cette existence le met seule en état de comprendre l'univers, non pas uniquement la sphère de la pensée, mais l'ensemble des choses. L'un tient pour vraie la foi naturelle, parce qu'elle est indispensable à sa raison ; l'autre, parce qu'elle seule suffit à l'explication de tout l'univers, de l'ordre matériel autant que de l'ordre spirituel. L'un proclame Dieu, parce qu'il lui faudrait, n'était un être parfait, contester l'autorité de l'entendement qu'il place forcément au-dessus de tout ; l'autre le proclame, parce qu'il découvre l'influence créatrice et vivifiante de Dieu dans tout ce qui s'offre à ses sens et à son entendement, parce qu'il est obligé de reconnaître un principe divin au commencement des choses, comme dans leur cours actuel et vers leur fin extrême ; parce qu'il saisit des éléments divins hors de l'esprit humain, aussi bien qu'au fond de cet esprit. Enfin, si Descartes croit parce qu'il *pense*, Leibniz croit parce qu'il *connaît*...

Fonder la croyance sur la pensée abstraite, *fidem ex cogitando*, c'est un acte plus hardi et plus grand peut-être ; mais l'établir sur la connaissance du double monde soumis aux investigations de l'homme, est un procédé plus sûr à la fois et plus complet : *fides ex intellectu sensuque*. Il est plus sûr en ce qu'il n'expose pas aux égarements de l'idéalisme, c'est-à-dire à confondre Dieu et la pensée, à sacrifier l'homme, sinon Dieu même à la pensée. Il est plus complet en ce qu'il donne une notion plus exacte et plus étendue de cette puissance de Dieu qui se révèle également dans toutes ses productions, dans les moins intelligentes plus encore, en quelque sorte, que dans les esprits. La science totale de l'humanité, embrassant l'univers entier, le considérant comme l'œuvre immense d'un artiste infini, et déclarant que cet artiste peut seul être la *raison suffisante* et de l'univers et de la science, n'est-ce pas un fondement plus large, plus convenable à la foi naturelle, plus satisfaisant pour ce génie humain, dont le plus impérieux besoin est de ramener toutes choses à une seule et même cause, et dont le bonheur solide exige que cette cause unique et souveraine soit partout *aperçue*, et ne soit pas *conçue* seulement ?

Cependant, lorsqu'il commence l'étude réglée des perfections divines, Leibniz se demande de nouveau s'il est possible de les connaître. C'est qu'il y a des philosophes qui veulent bien convenir que l'homme

peut s'assurer de l'existence de Dieu, et même deviner ce que Dieu n'est pas ; mais qui nous refusent la faculté de savoir ce qu'il est, d'entrevoir sa nature, de soupçonner les éléments qui la doivent composer. C'est à cette sorte de demi-théistes qu'il s'agit de répondre.

Pourquoi croyons-nous que Dieu existe ? Parce qu'il se manifeste à nous. Si Dieu nous apparaît comme un être universellement nécessaire, n'est-ce pas parce qu'il se révèle dans toute la nature et particulièrement dans la nature humaine, dans cette intelligence où viennent se concentrer les traits de perfection épars dans l'univers ? A force de considérer tout ce que notre intelligence et notre nature ont d'excellent, n'arriverait-on pas à découvrir tout ce qui appartient à l'auteur de notre nature, à l'architecte de notre intelligence ? Discerner d'abord le fond de notre être, ou retrancher de nos qualités essentielles ce qui s'y mêle d'incomplet et de borné, de relatif et de conditionnel ; élever ensuite ces qualités au degré de la perfection souveraine et absolue, à la mesure de l'*éminence* et de l'*infinité* : tel semble à Leibniz le plus sûr moyen d'entrevoir la nature divine. Ce procédé, tour à tour négatif et positif, en transportant la bonne part de l'humanité à son principe et à son modèle, est-il légitime, c'est-à-dire conforme à la fois aux exigences logiques et à la dignité morale de la raison ? Oui, il convient à l'intelligence, en ce que seul il la met en état d'accorder sa croyance instinctive en Dieu avec tout ce qu'elle sait de la constitution de l'homme et du reste de la création ; il contente l'âme, parce qu'il ne

l'exalte ni ne l'abaisse, non plus que la majesté divine. Ce procédé n'est-il pas aussi simple que légitime ? Nous sommes des effets, et des effets contingents, puisque nous pourrions fort bien n'être pas : nous avons donc une cause, nous remontons à une puissance qui doit être de toute nécessité. Pour deviner ce que cette cause renferme, il est besoin de s'enquérir de ce qui en est sorti, de ce qui est inhérent aux effets. Mais, d'un autre côté, ne faut-il pas séparer l'invariable essence des effets d'avec tout ce qu'ils peuvent contracter de défectueux et de peu correspondant aux dimensions infinies d'une cause parfaite? La divinité, « cette substance simple, primitive, dit Leibniz, doit renfermer *éminemment* les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets [1]. » Ce que le moins imparfait des hommes contient *virtuellement*, Dieu le possède *éminemment*. « L'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe [2]. » Si les traits propres de la nature divine sont donnés, comme en germe, dans les éléments épurés de la nature humaine, il n'y a d'autre voie, pour concevoir la divinité, que de lui attribuer ces mêmes éléments, unis dans le sein de l'infinité et élevés à la plus haute puissance possible.

Après avoir établi comment la raison peut connaître les perfections divines, Leibniz n'hésite pas à les décrire avec soin, s'attachant toutefois moins à celles

[1] *Principes de la nature et de la grâce*, § 9.
[2] *Remarques sur le livre de M. King*, § 4.

qu'on nomme *métaphysiques*, qu'aux perfections dites *morales*. Les premières se présentent, dès que notre esprit envisage la nature divine dans son entière indépendance, dès qu'il la compare aux conditions des êtres finis, ou qu'il sait bannir de la nature incréée tout élément incompatible avec l'infini. Ces attributs sont l'infini même, d'abord quant à l'unité, à la simplicité, à l'immutabilité de l'être; puis à l'égard de la durée et de l'étendue. Les qualités du second ordre se révèlent plutôt par la contemplation des œuvres divines, par l'étude des lois du monde, par l'analyse de l'intelligence et de la conscience humaines; domaines variés où se déploie une même toute-puissance sous des noms divers : liberté, sagesse, justice, bonté, providence. Leibniz a deux motifs pour s'arrêter avec prédilection aux attributs moraux. Premièrement, ses antagonistes n'avaient guère contesté les propriétés métaphysiques de Dieu, mais avaient vivement attaqué l'autre genre d'attributs. En second lieu, l'idée d'unité absolument indivisible et impérissable se trouvant impliquée dans la conception de force primitive, ou de *monade*, fondement de la doctrine leibnizienne, il était inutile d'insister sur des qualités qui en dérivaient naturellement. Monade première et suprême, Dieu possède pleinement et souverainement les propriétés inhérentes à la monade; son essence exclut donc toute composition de parties, toute possibilité de changement, toute limitation dans l'espace. N'est-ce pas dire qu'il est absolument identique à lui-même, immuable, éternel, immense? l'unité pure et sans

bornes, partout nécessaire et infinie en tout sens?

Le caractère spécifique de la monade créée, continue Leibniz, n'est-ce pas l'entendement, la puissance de concevoir et de comprendre, *la force représentative?* La monade créatrice qui nous a donné cette force, la doit posséder en une mesure incommensurable. Nous ne pouvons éviter de croire que Dieu est la pensée même, l'essence même de toute intelligence, de toute raison, de toute science, de toute idée parfaite, de tout dessein sublime. « Le premier entendement est l'origine même des choses[1] » : ce qui le distingue donc, c'est ce qui reluit le plus dans l'univers, c'est une *sagesse* accomplie.

Mais de même que la créature tend à réaliser toutes ses conceptions par la volonté, de même le créateur aspire à rendre actuelles les idées qui remplissent son intelligence, les possibilités dont il se plaît à faire choix. Le créateur est donc, non-seulement sagesse, mais volonté, volonté parfaite ou bonté infinie. « La bonté va au bien comme la sagesse va au vrai ». L'une et l'autre, d'ailleurs, sont nécessairement accompagnées d'un caractère qui manque au savoir et au vouloir des hommes, de l'indépendance qui appartient à la seule toute-puissance[2]. Grâce à ce privilége unique, l'entendement divin forme, non pas un miroir où se peignent quelques vérités; mais la source même de la vérité une et éternelle, sa patrie et sa résidence; et la vo-

[1] *Nouveaux Essais*, liv. II, ch. XII.

[2] Comparez la *Théodicée*, le *Causa Dei*, les *Principes de la nature et de la grâce* et la *Monadologie*.

lonté divine constitue l'inimitable perfection du vouloir, une bonté sans mesure, un amour ineffable. Grâce à ce privilége, la sagesse et la bonté, la science et l'amour s'unissent en Dieu d'une manière aussi indissoluble que simple. Pourquoi, néanmoins, cette union est-elle mise en doute ? Comment pouvait-elle être mal comprise, ou sévèrement reprochée à Leibniz ? Essayons de la mieux éclaircir.

Voici d'abord pour quelle raison l'auteur de la *Théodicée* ne croit pas pouvoir séparer la bonté suprême, cette *perfectio voluntatis*[1], de la science suprême qui est *perfectio intellectus*. Toute volonté véritable, pense-t-il, n'est réellement volonté qu'autant qu'elle est libre, maîtresse d'elle-même. La volonté de Dieu, éminemment souveraine, est la liberté même, le type achevé d'une liberté absolue. Elle exclut toute contrainte, toute servitude, toute nécessité, ce mot pris dans un sens intellectuel. Mais de là ne suit point qu'elle exclue aussi ce que l'on pourrait appeler la *nécessité morale* : on doit au contraire admettre qu'elle suppose, qu'elle implique un pareil genre de loi ou d'ordre. Qu'est-ce qui peut déterminer la volonté divine, c'est-à-dire présider aux actions d'un être souverainement bon et juste ? Ce qui est souverainement juste et bon, ce qui est reconnu par cet être pour le meilleur, pour l'excellence du bien, pour le bien suprême. C'est ce bien des biens que Dieu choisit naturellement et nécessairemènt, puisqu'il n'est pas concevable qu'il ne le choisisse point, lui dont la nature

[1] *Causa Dei*, § 18.

se confond avec l'essence du bien. Ce n'est pas par l'effet d'un mouvement arbitraire et presque aléatoire, d'une sorte de caprice despotique ; ce n'est pas davantage sous l'empire d'une fatalité logique, semblable à l'aveugle nécessité des mathématiques : c'est parce qu'il le voit conforme à sa sagesse, à sa grandeur, à lui-même que Dieu choisit le bien. De ce qu'en Dieu l'intelligence et la volonté ne diffèrent point comme dans la créature imparfaite, il ne résulte pas que Dieu manque de liberté. La liberté divine, n'est-ce pas l'amour pur de tout ce qu'une intelligence divine peut concevoir de meilleur, de plus beau, et pour ainsi dire, de plus divin ? Toutes les qualités de Dieu ne sont-elles pas également infinies, également divines ; et la perfection qui les distingue toutes au même degré, ne les réunit-elles pas en une même identité, comme en une même personne ? Parce que cette fusion du vouloir et du savoir est inévitable, parce qu'elle est la sublime prérogative de l'être parfait, elle ressemble peut-être à une nécessité, à un destin. Mais ce n'est qu'une nécessité morale, reprend Leibniz, qu'un destin apparent. « Ce prétendu *fatum* qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté : c'est une heureuse nécessité sans laquelle il ne serait ni bon ni sage [1]. » Ajoutons-le : c'est une nécessité librement adoptée, aussi bien qu'une liberté réglée par une raison infaillible ; car c'est l'amour de l'esprit parfait pour la perfection.

[1] *Théodicée* II, § 192.

C'est ainsi que Leibniz conçoit le rapport de la sagesse divine et de la divine liberté : l'une dirige ou inspire l'autre, sans qu'au fond l'une diffère de l'autre. Deux accusations graves ont été formées contre cette manière de voir. Tantôt on prétend qu'elle anéantit la toute-puissance de Dieu ; tantôt, qu'elle compromet jusqu'à son existence personnelle. Montrons donc que ces reproches tiennent à une méprise, et que Leibniz n'enseigne ni un fatalisme intellectuel, ni le panthéisme des idéalistes.

En quoi la puissance de Dieu se trouve-t-elle amoindrie, si Dieu, en agissant, suit la sagesse et la science qui résident dans son entendement? Est-elle moins illimitée, pour être illuminée par une connaissance universelle et conduite par une intelligence infaillible ? Elle n'est plus absolue, dit-on, parce qu'elle obéit à la raison, parce qu'elle est éminemment raisonnable. Elle n'est plus indépendante, dit-on encore, dès qu'elle agit par un motif déterminé, en vue d'une fin assurée, et qu'elle se trouve enchaînée à ce motif, attirée à cette fin. Mais c'est là une objection qui annonce une fausse notion de la liberté divine. La liberté, si elle n'est d'ordinaire qu'une faculté chez l'homme, la faculté de choisir, doit être en Dieu un état permanent, l'harmonie même du vouloir et du savoir. Pour comprendre cela, il suffit de remarquer que, plus un esprit s'élève et s'épure, plus ses tendances actives se mettent d'accord avec sa pensée et sa raison : n'aimant plus que le vrai, il ne veut plus que le bien. Et l'on oserait dire qu'il mérite le titre d'esclave, parce qu'il n'agit qu'à bon escient,

parce qu'avant d'agir il a conçu un dessein, parce qu'en agissant il accomplit une intention ! S'il en était ainsi, Leibniz le fait observer, la brute agissant sans dessein serait seule libre. Si la raison était quelque chose d'abstrait ou de passif, une entité inerte, on comprendrait ces scrupules étranges : alors des âmes pieuses pourraient craindre que l'amour infini ne trouvât aucune place, aucune influence dans le gouvernement du monde, et que les actes divins ne fussent que l'application rigoureuse d'un principe mathématique. Mais ce serait oublier d'abord que, suivant Leibniz, Dieu est pure énergie et pure harmonie ; ensuite que, Dieu étant un esprit actif et parfait, sa pensée est animée du même génie que sa volonté, sa sagesse respire le même souffle que sa bonté, et éprouve aussi cet amour du bien qui fait son essence et qu'il satisfait en contemplant comme en exécutant. Ce que Dieu conçoit peut-il donc différer de ce qu'il veut, ou ce qu'il réalise différer de ce qu'il pense? A la vérité, l'humaine intelligence, pour soulager ses opérations, peut admettre qu'en Dieu aussi la pensée précède et détermine la volonté ; mais il n'en est pas moins évident que la substance de sa volonté est le nerf de sa pensée, comme sa pensée est l'œil ou la lumière de son vouloir. Oui, Dieu voulait penser ce qu'il pense lui-même, aussi bien que ce qu'il nous fait penser en nous l'exposant dans ses œuvres. Sa perfection n'est-elle pas telle, que sa raison est aussi libre que sa liberté est sage ; sa volonté aussi indépendaute que sa raison est inflexible ; sa bonté aussi puissante que sa puissance est réglée à

la fois et absolue? En ne pensant que d'après lui-même, en n'agissant que par lui-même, n'est-il pas également maître en tout? Pourvu que cette sagesse soit celle d'un être parfaitement aimant, ou que cette volonté soit celle d'un être souverainement intelligent, peu importe le rang ou le rapport que vous puissiez établir entre ces deux facultés : dans le véritable Dieu, elles doivent former un seul tout, et les prétendre subordonner l'une à l'autre ne saurait amener qu'une vaine dispute de mots. Ni la puissance de Dieu ni sa liberté ne seront diminuées par sa sagesse et son intelligence, puisqu'un être éminemment sage doit vouloir tout ce qu'il peut, et qu'un être éminemment intelligent doit pouvoir tout ce qu'il veut; puisque enfin sa sagesse même est une partie de sa puissance, une forme de sa liberté, un mode de cette perfection surnaturelle et incommensurable, dont l'amour et la bonté sont de nouvelles manifestations. L'esprit de sagesse n'est pas autre que l'esprit de liberté, si vous en croyez ceux qui ont le mieux approfondi les mystères de la vie spirituelle, les stoïciens et les chrétiens[1]. Combien l'Être des êtres, qui possède ce double esprit, cette double manière d'être en une mesure infinie et, par conséquent, en une parfaite unité, doit prendre en pitié nos subtiles distinctions, et désapprouver les querelles suscitées par la question de savoir si, dans sa nature incomparable, la raison est antérieure ou postérieure à la volonté!

[1] *Le sage seul est libre,* disaient les stoïciens. *Là où est l'esprit de Dieu, là se trouve la liberté,* écrivait saint Paul aux Corinthiens (II, 3, 17).

La seconde objection ne nous semble pas plus solide. Admettre que la sagesse règle la bonté, c'est, dit-on, ôter à Dieu le caractère d'une personne, l'attribut d'individualité, c'est-à-dire, le propre attribut d'un être intelligent. En parlant ainsi, on méconnaît la constitution de la raison, comme tout à l'heure on altérait celle de la liberté. Il est vrai que les objets de la raison, les vérités et les idées, sont quelque chose d'impersonnel ; mais s'ensuit-il que le sujet doué de raison soit pour cela privé de conscience et de personnalité ? Tout en exerçant les diverses fonctions de l'intelligence, tout en se livrant aux mouvements de la pensée, soit intuitive, soit réfléchie, l'être vraiment intelligent continue non-seulement à savoir qu'il connaît ou qu'il pense ; mais à se sentir, à se posséder soi-même. Plus même la raison est pénétrante ou féconde, plus le sentiment du *moi* se prononce vivement et nettement : l'extrême impersonnalité qui accompagne les hautes méditations, la pleine vue de la vérité, touche nécessairement au suprême degré de la personnalité. Tantôt, ce que l'élément impersonnel de la pensée a d'immédiat se confond visiblement avec la spontanéité du *moi ;* tantôt, ce que la raison a d'inflexible sert, par voie d'opposition, à exciter le sentiment de la vie propre chez le sujet pensant. Si le travail intellectuel concourt de plusieurs manières à faire jaillir et affermir la certitude permanente du *moi,* trame invariable de l'existence et condition première du progrès d'esprit ; ne procède-t-il pas cependant de la distinction fondamentale du *moi* et de tout ce qui n'est pas lui ? L'être pensant

pense-t-il solidement, lorsqu'il cesse de discerner son être et ce qu'il produit? Dieu ne se distinguerait-il pas de même d'avec ses pensées et ses œuvres? De ce que les œuvres divines sont pleines de sagesse et de raison, on s'avise de conclure que Dieu n'a point conscience de ce qu'il opère! C'est tout l'inverse qu'il faut supposer. Une raison accomplie possède une conscience achevée. Un être qui, par essence, pense d'après soi-même et se détermine par soi-même, existe pour soi-même et peut dire en soi-même : *Moi*. Celui qui conçoit le mieux et exécute le mieux, sait aussi le mieux, non-seulement ce qu'il conçoit et exécute; mais que c'est lui, et lui seul, qui exécute ce qu'il a conçu. Au surplus, Leibniz allègue encore une autre preuve en faveur de la personnalité divine. Si Dieu est une intelligence parfaite, loin d'agir sans dessein, il a toujours en vue un but sublime, et toujours il choisit le meilleur, *optimum*, ce meilleur qui est l'objet de sa science à la fois et de sa volonté, parce que c'est l'essence de sa nature entière. Mais choisir, mais arrêter et poursuivre un plan, n'est-ce pas, avant tout, faire acte de personnalité? Oui, c'est préférer, c'est donc aimer et vouloir; et il n'y a qu'une personne qui soit capable de vouloir et d'aimer. C'est parce que Dieu est un *moi* parfait, qu'il aime le bien souverain, qu'il le préfère, qu'il le conçoit et qu'il le réalise, qu'il le donne et le distribue. Sa raison souveraine, au lieu de faire obstacle au libre épanouissement de sa spiritualité sainte, aux mille dispensations de son infinie charité, en est le moyen exquis, l'instrument d'élite. Son incomparable origi-

nalité d'entendement double, pour ainsi dire, l'initiative non moins continue que spontanée de sa libéralité paternelle, bienfaisante et patiente, trait distinctif de la vraie grandeur, de la vraie personnalité.

On est donc très léger ou très injuste, quand on assimile la croyance de Leibniz à l'opinion de Spinosa. Suivant celle-ci, la substance éternelle, n'agissant que d'après les lois géométriquement inflexibles de sa nature inexorable, ne saurait poursuivre un but ni employer un moyen, ni tendre à une sorte d'organisation *finale* : inévitable en soi, elle *pense* et *s'étend* infiniment et uniformément, sans le savoir, sans le vouloir, sous l'empire exclusif de la nécessité, sa règle unique. Selon Leibniz, la cause primitive, Dieu, sait et veut, et n'agit jamais sans une intention parfaite : chacune de ses actions est un accomplissement, réel et actuel, de cette fin intérieure qui constitue le fond de sa pure essence, un effet de sa bonté autant que de sa sagesse. Comment la doctrine de Leibniz pourrait-elle aboutir aux mêmes résultats que celle de Spinosa, en ce qui regarde le rapport de la raison et de la volonté divines ? Leibniz considère Dieu comme une cause, Spinosa y voit une substance. Leibniz distingue la cause suprême d'avec ses effets, devenus à leur tour causes d'ordre secondaire. Spinosa identifie la substance universelle tant avec ses attributs généraux qu'avec ses modes particuliers, de telle façon qu'étant tout en toutes choses, elle exclut partout le caractère de personnalité, de vie individuelle et de libre volonté. Là où Leibniz dit *cause* et *fin*, Spinosa doit parler d'*identité*

et de *nécessité*. Si la raison est un mot qu'emploient tous les deux, Spinosa l'entend dans l'acception de mouvement logique et indifférent, tandis que Leibniz y attache l'idée de choix prémédité, d'action déterminée par la sagesse en vue du bien souverain. Enfin, quiconque définit étroitement Dieu la substance de l'univers, doit lui refuser tout ce qui compose la personnalité; quiconque le conçoit comme la cause intelligente et bienfaisante du monde, est forcé de le croire un être individuel. Les reproches faits à Leibniz doivent donc être adressés à Spinosa.

La persuasion que Dieu poursuit une fin morale, arrêtée par sa sagesse, ne s'affaiblit pas un instant chez Leibniz. L'accomplissement de cette fin, n'est-ce pas l'univers même? En faisant cette demande, le philosophe d'Hanovre lie intimement l'ordre du monde à la volonté divine, et fait dépendre de cette volonté les rapports de Dieu avec l'univers. A force d'observer ces rapports, il est arrivé à reconnaître la *convenance* merveilleuse de la création, à se convaincre qu'elle est conforme aux desseins que devaient former une intelligence, une bonté, une puissance infinies. Deux questions pouvaient l'occuper de ce côté. 1° Pourquoi Dieu a-t-il créé un monde? 2° Pourquoi le monde est-il tel que nous le voyons? Le premier problème n'est autre que le but de la création. Ce but, Leibniz ne le place pas directement, ni uniquement dans le bonheur de l'homme; il le met, tantôt dans l'harmonie universelle, tantôt dans ce qui en résulte immédiatement : la perfection et la gloire de Dieu. En produisant, avec la

plus grande simplicité, la plus grande abondance de choses infiniment variées, en fondant ainsi un ordre d'une beauté inimitable, Dieu a manifesté sa sagesse, sa bonté, sa grandeur ; et l'homme, en contemplant cette beauté, en adorant les perfections qu'elle révèle, entre lui-même en possession d'une félicité sans fin[1]. Lorsqu'il discute le second problème, Leibniz part encore de cette croyance que Dieu était le maître de former un monde différent du monde actuel, et qu'aucune nécessité ne l'avait forcé de faire ce qu'il a fait. Dans l'entendement divin, propre région des idées éternelles, se trouve une infinité de combinaisons possibles et de futurs conditionnels, et toutes ces combinaisons prétendent en quelque sorte à l'existence actuelle. Mais comme il ne peut y avoir qu'un monde (plusieurs univers étant une contradiction même dans les termes), Dieu tendant toujours à agir d'après le principe de sa nature, celui du meilleur, devait choisir la combinaison qui pût représenter la perfection la plus complète. D'où il suit que cet univers, offrant la meilleure combinaison, doit être regardé par le penseur, aussi bien que par le croyant, comme le meilleur des mondes[2].

La présence du mal ne renverse-t-elle pas cette théorie d'*optimisme?* Non, répond Leibniz : le mal était compris dans le plan de l'univers, et il ne saurait lui ôter l'avantage de sa haute perfection. Pour rendre probable cette réponse si simple et si concise, Leibniz discerne trois sortes de maux : le mal d'imperfection, ou métaphysique ; le mal de souffrance, ou physique ;

[1] *Théodicée* I, § 78. [2] *Théodicée* I, § 8, 41.

le mal moral, ou de péché. Les deux premières espèces, il les fait remonter à l'action même de Dieu. Le mal d'imperfection n'est-il pas inévitable, en tant qu'imperfection originelle de la créature ? La créature ne doit-elle pas constituer un être limité et borné, dans un monde relatif et dépendant, où la faiblesse se mêle à la force, où la lumière est mélangée d'obscurité ? L'incréé seul, le seul créateur, peut se concevoir exempt de défaut, infini et indépendant. L'homme qui prétendrait naître parfait, prétendrait être un Dieu[1].

Sors tua mortalis, non est mortale quod optas[2].

Quant aux maux physiques, continue Leibniz, quant aux douleurs et aux souffrances du corps, aux désastres et aux fléaux naturels, on ne saurait soutenir que Dieu les ait voulus immédiatement et absolument. S'il les veut, c'est conditionnellement, c'est-à-dire tantôt comme peine justement infligée à la faute, tantôt comme moyen propre à ramener au bien, véritable fin de l'homme et unique source de sa félicité. C'est par suite d'une volonté *finale*, selon l'expression des auteurs scolastiques, que Dieu est auteur des maux matériels : il les laisse se former et agir, parce qu'il n'a égard qu'à l'ensemble et à l'accord des choses ; parce que là, comme partout, il aspire au meilleur, et qu'il fait tendre au bien tous les individus, au travers même et à l'aide des épreuves physiques.

[1] *Théodicée* I, § 20, 22. Comp. Fénelon, *Div. sent. et avis chrét.* T. IV. p. 19 (éd. 1810).

[2] Ovide, *Métam.* II, 56. Ce que Voltaire traduit ainsi (*Discours sur l'homme*, II) :

« Tes desseins sont d'un homme et tes vœux sont d'un Dieu. »

Touchant le troisième genre de mal, le mal moral, ou la *culpabilité*, Leibniz maintient aussi la doctrine enseignée dans les écoles chrétiennes du moyen âge et primitivement empruntée aux pères de l'Église. Si le mal d'imperfection émane directement de Dieu, si le mal de souffrance y remonte indirectement, le mal de péché n'en vient en aucune façon. Dieu n'y a part qu'en nous donnant la liberté, c'est-à-dire la puissance de faire un bon ou un mauvais usage de nos forces et de notre volonté même. En créant l'homme intelligent et libre, Dieu lui a permis de se servir à son gré, mais à la charge d'en rendre compte, des grâces qu'il lui a départies; il lui a donc permis de s'en servir avec méchanceté, de *pécher*. Dieu sans doute nous eût accordé un droit excessif, et fût lui-même devenu cause première de nos transgressions, s'il ne nous eût fait connaître en même temps sa volonté généreuse; s'il n'eût joint à la permission de mal agir l'ordre ou le conseil de se gouverner avec sagesse et justice. Après avoir annoncé ses vues et ses promesses, il devait concéder à la créature le pouvoir d'y contrevenir ou de les négliger; car ne devait-il pas respecter lui-même la liberté de la créature, son plus bel ouvrage ? Il le pouvait d'autant mieux qu'il voyait d'avance et de loin le triomphe final du bien. Dieu savait que les fautes volontairement commises dans le monde n'empêcheraient point, mais feraient éclater davantage la victoire de ses desseins [1]; que les crimes des plus odieux seraient, non-seulement réprimés, mais réparés, amplement

[1] *Causa Dei*, § 28, 36, 69.

expiés et employés au bien général[1] ; que le mal serait surmonté, surpassé par le bien, et ferait reluire la beauté morale comme l'ombre rehausse un tableau, comme une dissonnance relève un morceau de musique[2]. Gardons-nous donc d'imputer à Dieu la perversité humaine. Dieu nous donne tout, il est vrai: cause primitive de toutes choses, il est aussi l'origine première de la force que nous employons à mal faire, de l'élément *matériel* du péché, comme disait saint Augustin. Mais cette part de puissance indispensable à toute action bonne ou mauvaise, cette faculté d'être et de produire, prise en elle-même, est un bien; et en nous la dispensant, Dieu témoigne de sa bonté. Il en témoigne encore en ce qu'il nous accorde le pouvoir d'en user, et qu'il nous met en état comme en obligation de choisir entre le mérite et le démérite, entre la vertu et l'iniquité. Dieu n'est donc ni cause, ni complice de nos vices, de nos corruptions, de nos lâches cruautés. Cependant, réplique-t-on, doué de prescience, Dieu ne pouvait ignorer que les hommes abuseraient de leurs ressources et de leurs droits : ne devait-il pas les en empêcher par d'autres inclinations, par d'autres idées ? A cette vieille et commode objection, Leibniz ne cesse pas d'opposer le respect que le créateur daigne porter à la liberté de la créature, pour la consacrer et la rendre inviolable à la créature même[3]. Peut-être eût-il dû opposer aussi des raisons tirées de la bonté

[1] *Théodicée* III, § 350.
[2] *De rerum origine*, p. 148.
[3] *Causa Dei*, § 104.

divine? Celle-ci, non-seulement avait préparé de toute éternité de sûrs remèdes, des directions salutaires, des institutions régénératrices; mais elle ouvrait au pécheur une carrière de repentance et de réparation, étendue au delà de l'existence présente. Une comparaison, souvent répétée depuis, résume l'opinion de Leibniz : Un bateau qui avance avec lenteur tient son mouvement du courant, du fleuve, et sa lenteur de son poids propre, de son inertie naturelle. Le mouvement, la force d'impulsion, la vigueur, c'est Dieu qui nous la communique; l'inertie, la résistance, l'imperfection nous vient de nous-mêmes. Ce qu'il y a de réel, de positif, dans nos transgressions, voilà la part de Dieu; ce qu'il y a de privatif, de fautif, voilà la part de l'homme. *Bona erunt a divino vigore, mala a torpore creaturarum* [1]. Cette image achève-t-elle d'épuiser une question si vaste? Nous osons en douter, en demandant la permission d'y revenir plus tard, mais après avoir reconnu dès à présent en quelle large mesure Leibniz s'est pourtant inspiré des plus belles doctrines de l'antiquité chrétienne.

Est-il difficile d'apercevoir toutes les suites de cette opinion sur les rapports du créateur et de son ouvrage? On conjecture aisément de quelle manière Leibniz considère la durée de la création. La conservation du monde, pense-t-il avec ces écrivains du moyen âge dont *le fumier contient de l'or* à ses yeux, est une création continuelle. Comme la formation primitive des choses ne pouvait être qu'un commencement de réa-

[1] *Causa Dei*, § 69, 71, 72.

lisation pour une fin parfaite, pour une parfaite harmonie ; la durée égale et indéfinie de l'univers doit résulter de l'entretien savant, du constant maintien de cette économie, de cette symétrie primordiale. Or, qui sera capable d'un pareil gouvernement, si ce n'est l'auteur même de l'ordre éternel ? Dieu, origine et soutien de l'univers, est donc aussi sa *Providence*. Suivant les objets divers où elle s'applique avec un art unique, la Providence, bien qu'en elle-même uniforme et fixe, doit se prononcer diversement. Elle doit apparaître autre dans le règne de la nature, autre dans le règne de la grâce. Par *règne de la nature,* Leibniz entend, conformément à la tradition chrétienne, le monde matériel, ce monde où agissent les causes efficientes, les forces physiques et chimiques, où prévalent les lois mécaniques et organiques. Le *règne de la grâce*, empire spécial des esprits et de leur divin maître, a un caractère particulier : tout y est disposé pour l'accomplissement d'une destinée réglée par la sagesse et la bonté, et par conséquent fondée sur une obéissance réfléchie et libre à des prescriptions morales, à des causes finales. Si la Providence préside indirectement, d'une manière générale, au règne de la nature ; elle pénètre directement, elle influe intimement dans le règne de la grâce. Cette influence mystérieuse peut s'appeler tantôt la *justice* et tantôt la *sainteté* : justice, lorsque Dieu inflige des châtiments, des maux physiques ; sainteté, quand il départ des récompenses et aussi des peines spirituelles. La justice est sévère, la sainteté est miséricordieuse ; mais l'une et l'autre sont

des expressions également sacrées de l'équité souveraine, du droit éternel. Ce droit étant la raison même, la direction visible du monde matériel peut-elle au fond différer de l'administration invisible du monde moral ? Celui qui a construit la machine de l'univers n'est-il pas aussi le *monarque de la cité des esprits?* N'a-t-il pas soumis l'un et l'autre domaine à une législation commune ? Pour être fondé à nier une vérité si haute et si consolante, il faudrait être en état de prouver que les égarements de la volonté, les passions du cœur, les défections de la conscience, les crimes, les chutes, les hontes de l'âme, ne sontpa s immanquablement suivis de souffrances physiques, de maladies et de mort ; il faudrait pouvoir démontrer d'abord que le désordre intérieur n'entraîne pas tôt ou tard des désastres extérieurs. Il est plus conforme à la saine raison et à la vraie dignité de l'homme, de proclamer, de respecter, dans la double sphère de la création, l'unité de gouvernement, la secrète infaillibilité d'une Providence qui n'a tracé et ne suit des règles si simples et si sûres, que pour la plus grande félicité des êtres appelés à vivre sous son empire [1].

Les pages où Leibniz expose ces nobles pensées se terminent par des paroles aussi modestes que profondes, et qui, ajoute-t-il, « répondent au travail des personnes sages et vertueuses. »

« *Si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers*, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meil-

[1] *Monadologie*, § 87-90.

leur qu'il n'est, non-seulement *pour le tout en général*, mais encore pour nous-mêmes en particulier, *si* nous sommes attachés à l'auteur du tout, non-seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté et peut seule faire notre bonheur[1]. » *Si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers,* disait volontiers Leibniz à Sophie-Charlotte, qu'il blâmait de prétendre savoir *le pourquoi du pourquoi;* et cependant Voltaire, devant le petit-fils de cette éminente princesse, le grand Frédéric, s'amusait à le qualifier de *Gascon du Nord*. En essayant de bien apprécier les doctrines religieuses de Leibniz, montrons que Voltaire ne voulait que se divertir au milieu d'une cour de beaux esprits sceptiques ou moqueurs. Montrons que l'auteur de ces doctrines n'était pas plus ridicule que Bossuet disant au dauphin, dans son *Discours sur l'histoire universelle:* « Tout concourt à la même fin, et c'est *faute d'entendre le tout*, que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité. »

[1] *Monadologie*, § 90.

CHAPITRE III.

« Mettant justement de côté son système, Leibniz tâchait de conduire chacun à la vérité par la voie même où il le trouvait engagé. » LESSING.

Il suffit de jeter un coup d'œil superficiel sur les opinions que nous venons de retracer, pour s'apercevoir que Leibniz s'attache à combattre une triple erreur et, pour ainsi dire, une triple hérésie philosophique : celle qui sacrifie Dieu à l'homme, celle qui sacrifie l'homme à Dieu, celle enfin qui sacrifie tous les deux à l'univers. Il est encore plus aisé de se convaincre qu'en attaquant ces fausses croyances, il s'arme tantôt de la raison spéculative, tantôt des droits de la volonté, le plus souvent des faits qui composent l'histoire naturelle ou sociale. Mais ce qu'il est surtout facile de constater, c'est que Leibniz choisit, pour point de départ et pour appui, non l'idée pure de Dieu, ni la notion complexe d'univers, bien que l'une et l'autre entrent comme éléments essentiels dans ses vastes raisonnements, mais la nature intime de l'homme, cette merveilleuse enceinte du *petit monde*, où Dieu et l'univers se réfléchissent et se touchent sans se confondre. S'il préfère cette position en quelque sorte intermédiaire, c'est qu'il la tient pour ce qu'il

appelle le centre de perspective [1], pour une demeure fixe, « d'où l'objet, dit-il, embrouillé en regardant de tout autre endroit, fait voir sa régularité et la convenance de ses parties. »

C'est de ce centre, en effet, qu'il juge les opinions et démêle les aberrations de son temps et de tous les temps. C'est sur ce fondement solide qu'il réfute tour à tour le déisme sensualiste de Locke, le panthéisme idéaliste de Spinosa, le scepticisme dialectique et anecdotique de Bayle, et jusqu'au mysticisme des Poiret et des More. Ainsi il réussit à prouver, contre les sectateurs de Locke, qu'au sein de notre intelligence, nous possédons un moyen de connaître Dieu et de nous assurer que lui-même forme une première et suprême intelligence. Ce moyen infaillible, ce sont les vérités nécessaires et éternelles, ces idées primitives d'infini et de perfection, qui ne viennent pas des sens et qui n'ont pû être imprimées à l'entendement que par un Être parfait et infini, éternel et nécessaire. Ce sont ces conceptions absolues de cause et de fin que nous transportons dans le monde extérieur, et qui devaient être déposées en nous pour nous apprendre que tout dérive d'une cause, d'une cause première, que tout tend à une fin, à une fin dernière. Ce sont ces notions universelles d'ordre et d'harmonie qui ne sauraient naître en nous, ni se présenter hors de nous, si elles n'avaient été conçues d'abord et établies par un principe suprême d'ordre et d'harmonie. Voilà comment Leibniz parvient à maintenir un Dieu-Raison, un Dieu-Esprit, un

[1] Lettre à Basnage. P. 154. Ed. Erdmann.

Dieu-Sagesse. Sans quitter la même voie, il parvient, d'un autre côté, à l'encontre de Spinosa, à maintenir un Dieu-Personne, un Dieu-Volonté, le Dieu Créateur et Providence, c'est-à-dire un Être infiniment supérieur, quoique semblable au *moi* humain, une puissance absolument libre d'agir, capable non-seulement de concevoir de magnifiques desseins, mais d'accomplir des intentions pleines de bonté; une cause indépendante, bien que souverainement raisonnable, et non pas une substance absorbée en ses attributs, en ses modes et ses phénomènes : un Dieu-Individu, enfin, et non un Dieu-Nécessité, ni un Dieu-Nature. Luttant avec Bayle, Leibniz sait défendre à la fois Dieu et l'homme, la révélation positive et la raison naturelle. Si celle-ci, dit-il, peut plus que critiquer, douter et nier, celle-là nous accorde d'autres droits, nous prescrit d'autres devoirs qu'une obéissance passive et sans intelligence. L'auteur de la raison est aussi l'auteur de la révélation : comment deux ouvrages d'un maître parfait pourraient-ils se contredire réellement ? Dieu est un souverain clément et sage, et non un odieux tyran ; c'est un père, non moins qu'un monarque. C'est donc mal entendre les intérêts de la théologie historique, que de condamner la religion spéculative ; puisqu'elles sont unies par une conformité secrète, le discrédit jeté sur l'une atteindrait l'autre bientôt. Cette double dignité de l'esprit divin et de l'esprit humain, Leibniz prétend même la défendre contre de savants théosophes, tels que Cudworth, Henri More, Poiret, et surtout contre les partisans de Jacob Bœhme, tous si

féconds en visions édifiantes, et non moins ardents à y voir d'immédiates inspirations de la divinité. Non-seulement il leur refuse la faculté de présenter les lois éternelles comme des décrets arbitraires ou des ordres variables, le plaisir de transporter en Dieu le hasard et je ne sais quel génie d'aventure ; mais il les force de reconnaître que la volonté même de Dieu, les rendant nécessaires et immuables pour celui qui les a conçues comme pour ceux qui les ont reçues, les fait vérité au delà de l'humanité et en deçà, justice au ciel et sur la terre. Le droit universel, ne cesse-t-il de dire, est le même pour Dieu et pour les hommes[1]. L'étrange passivité où vous voudriez réduire l'âme, à l'égard de la divinité, en quoi diffère-t-elle finalement, demande Leibniz, du fatalisme de ceux qui tentent de borner Dieu et l'âme au monde sensible et à la matière? En posant comme un axiome qu'il suffit, pour connaître et pour aimer, de souffrir Dieu et ses mouvements, *pati Deum Deique actus*, vous changez en vase inutile ou vide la puissance que les Épicuriens transforment en table rase. Comme eux, vous la dénaturez en voulant plaire à celui qui l'a faite. Vous défigurez l'œuvre la plus délicate de Dieu, cette force invisible, cet *Intellectus ipse*, que l'action extraordinaire de la grâce présuppose autant que l'impression ordinaire des objets physiques; vous calomniez cette raison dérivée, mais innée, qui contient *virtuellement* ce que la raison primitive et incréée possède *éminemment*.

En se plaçant ainsi au sein de l'homme intérieur,

[1] *Discours de la conformité*, § 4, 35.

au centre de l'activité spirituelle, Leibniz ne trouve pas seulement le moyen d'éliminer les erreurs, de prévenir les excès; il se met aussi en état de rapprocher les éléments de vérité, d'allier les parties solides ou plausibles qui pouvaient être dégagées de ces opinions par un juge capable à la fois de les décomposer et de les concilier. Soit à son insu, soit de propos délibéré, Leibniz accueille et adopte presque autant qu'il repousse et réfute. Si, par exemple, en combattant Bayle, il soutient que le fait du mal ne saurait infirmer le dogme de la divine Providence, il constate la présence du mal en dépit de Spinosa. Il ne se contente pas de poursuivre le pessimisme qu'avait simulé le sceptique de Rotterdam. Il rejette du même coup le faux optimisme du panthéiste d'Amsterdam, doctrine non moins inadmissible, à son avis, puisqu'en enseignant que tout ce que l'homme éprouve est nécessaire ou légitime, elle aboutit à présenter les souffrances et les vices comme autant d'illusions individuelles. S'il professe le dogme de la création, malgré Spinosa, s'il se refuse à considérer le monde, soit comme l'effet d'une émanation de l'essence divine, moitié physique, moitié intellectuelle, soit comme le corps même de Dieu et comme un corps si peu distinct de l'âme qui l'habite que cette âme en est l'*essence immanente*; Leibniz ne se range pas davantage au sentiment de Poiret, car il suppose qu'en créant Dieu réglait sa volonté par son intelligence, et conformait sa puissance à sa sagesse. Après avoir signalé la raison profonde que révèle l'ouvrage de Dieu et qui devait présider au plan de la créa-

tion, Leibniz n'en pense pas moins que l'intelligence n'eût pas suffi à créer le monde, mais qu'il fallait y joindre un infini amour du bien. Entre le bon plaisir de Dieu prêché par Poiret et la tentative qu'avait faite Spinosa pour proscrire la liberté divine, Leibniz place le bon vouloir de Dieu, une volonté aussi bienfaisante que régulière. Loin d'approuver Bayle, quand cet habile homme s'ingénie pour montrer que la raison est naturellement impie et *libertine*, Leibniz fait voir sans peine qu'elle est au fond d'accord avec la meilleure des religions. Mais il établit en même temps, au mépris des assertions de Hobbes comme de Spinosa, que cette raison, sainement interrogée, se prononce en faveur du christianisme et non du naturalisme, c'est-à-dire pour une divinité transcendante et créatrice tout ensemble, surnaturelle et néanmoins présente partout. Quoiqu'il ait fait à Bayle cette réponse si décisive : C'est la raison seule qui prononce entre la Bible, le Coran et les Védas, Leibniz ne craint pas d'emprunter à saint Paul, à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin, plusieurs de ses plus chères doctrines, ni de souscrire à la franche confession de ce vigoureux Taurellus qu'il aimait à citer comme un de ses prédécesseurs : *Christianam profitemur philosophiam* [1]. Enfin, bien qu'il ait opposé à Locke ce mot d'*Intellectus ipse* qui fut un véritable triomphe, et qu'il ait justement dénié aux matérialistes le droit de ramener aux sens ce que les sens ne peuvent produire, la raison et ses idées éternelles, Leibniz reconnaît et démontre mieux que les philo-

[1] *Alpes cæsæ*. Préface.

sophes anglais, combien le monde physique et l'expérience matérielle aident à saisir l'action d'un Être infini, et combien il faut même y recourir pour rendre sensible l'existence d'un tel Être.

Le point de vue, la méthode qui lui permettait d'éloigner les fausses notions en conciliant les notions exactes, cette méthode qu'il fondait principalement sur la connaissance de l'âme et qui consistait à juger de la nature divine surtout par analogie avec la nature idéale de l'homme, cette méthode psychologique, en un mot, devait être particulièrement attaquée dans notre siècle. « Leibniz, dit-on, s'est perdu dans l'*anthropomorphisme*[1]. » Ce terme pompeux exprime, selon M. Feuerbach, la faiblesse qu'eut Leibniz de faire Dieu à l'image de l'homme, de distinguer Dieu d'avec ses œuvres, de lui supposer une existence à part, de le revêtir de perfections morales, comme la justice et la sainteté; de subordonner les attributs physiques de Dieu, ceux qui concernent la vie de la nature et le mouvement de l'univers, à ses qualités spirituelles, telles que la sagesse et la volonté, de fixer ensuite ces qualités dans un sujet, dans une personne, et de concevoir enfin cette personne comme aspirant à réaliser des desseins, des causes finales... Au lieu de voir en Dieu un être moral, continue-t-on, il fallait le regarder comme une pure essence, comme une *idée* pure. Loin d'admettre entre Dieu et le monde plusieurs sortes de rapports, Leibniz devait, retranchant de la religion spéculative toute notion possible de rapport, se contenter

[1] Voyez M. Feuerbach, *Œuvres*. T. V, p. 113, sq. éd. de 1848.

de cette simple déclaration : Dieu et le monde sont absolument la même chose ; entre eux point de relation, mais identité parfaite, car Dieu est l'essence du monde, la substance de tous les êtres corporels ou spirituels. Pour avoir transporté à Dieu les caractères distinctifs de l'humanité, bien qu'en un degré qu'il appelle l'*éminence*, Leibniz n'a réussi qu'à faire de Dieu l'*un de nous !* N'est-ce pas là une manière de voir indigne de la raison, bête autant que basse [1] ? C'est, il est vrai, la région qu'occupent les théologiens et les moralistes, mais c'est celle que doit dédaigner le philosophe, le psychologue ! Le vrai connaisseur de l'âme sait que tout découle inévitablement d'un principe unique et nécessaire, que toutes choses, faits ou pensées, sont des conséquences irrésistibles d'une idée universelle, que la volonté, avec ses dépendances variées, n'est qu'une modification de cette idée, et qu'enfin Dieu même n'est autre chose que cette même idée !...

A cette critique méprisante, les pages qui précèdent ont déjà répondu. Comme cependant elle ne laisse pas de renouveler ses attaques, rappelons encore quelques sentiments familiers à Leibniz. Et d'abord le suivant : la science, sous prétexte de remplir sa mission qui est d'établir l'harmonie entre toutes les connaissances, n'a jamais le droit de supprimer, de négliger tel ou tel élément de la réalité. Or, ceux qui s'en tiennent étroitement à l'unité exclusive de la substance universelle, retranchent visiblement un de ces éléments, c'est-à-dire la condition véritablement humaine,

[1] *Niedrig und unvernünftig*, l. l. T. V, p. 117.

l'état propre de l'être personnel et moral. S'ils ne le retranchent pas d'emblée, d'autorité, ils l'interprètent de manière à ce qu'il se trouve insensiblement absorbé dans un élément tout opposé : c'est là, non pas rendre compte des choses, mais les mutiler et les anéantir. Leibniz raisonne en sens inverse : l'activité morale, ayant été donnée à l'homme, est un effet dont il faut chercher la cause hors de l'homme. Cette activité, ne pouvant venir du monde matériel, doit avoir pour origine Dieu. Il faut donc qu'elle se retrouve en Dieu et qu'elle y préexiste, quoique dépouillée de toutes les limitations qui caractérisent l'existence humaine. Cette partie de la vie, aux yeux de quiconque envisage la marche de la civilisation autant que la destinée individuelle, est d'ailleurs si essentielle qu'il importe, non-seulement de la garder intacte quand on entreprend d'expliquer l'ensemble auquel elle appartient, mais aussi d'en partir nettement ou de s'y attacher fermement, lorsqu'on essaye de pénétrer dans cette nature divine qui, avant tout, se présente sous les traits d'un amour et d'une bienfaisance sans bornes. Peut-être, en procédant de la sorte, mériterait-on le reproche de dogmatiser en moraliste, si l'inspection des domaines placés hors de l'homme même, si l'étude de la création matérielle n'autorisait elle-même cet antique procédé. L'univers ne découvre-t-il pas de tous côtés des desseins et des intentions, une immense organisation, une exacte correspondance de moyens et de fins, une *téléologie* harmonieuse et permanente ? Apparemment cette économie admirable a été conçue

par quelqu'un ; et de là suivrait que ce quelqu'un était privé d'intelligence et de volonté ! Selon vous, ce quelqu'un est une *idée*, une idée qui se réalise dans l'univers, et dont les facultés morales de l'homme sont elles-mêmes une application, une modification. Mais une idée, si énergique qu'elle soit, ne suppose-t-elle pas à son tour un entendement où elle ait pris naissance, où elle réside, du moins virtuellement? Quand même elle suffirait pour rendre compte des phénomènes relatifs à la liberté et à la bonté, elle réclame une cause intelligente, un être spirituel. Accorder à ce premier entendement une existence distincte de l'univers, une existence personnelle, n'est pas déprimer la raison. C'est la satisfaire, puisqu'elle exige que toute action émane d'un agent, que tout attribut adhère si étroitement à un sujet qu'il n'en puisse être séparé que par une fiction logique. Ce n'est pas non plus ravaler la divinité, s'il est constant que l'intelligence la plus haute ne saurait rien imaginer au delà d'une justice et d'une sainteté parfaites, exprimées en un être tout-puissant. Un Dieu pareil ne fait ni honte ni pitié à la raison, et en s'élevant à lui, en se prosternant devant lui, nul n'a le sentiment de faire, comme vous dites, une *bassesse* ou une *bêtise*.

Chose curieuse ! tandis que les panthéistes taxent Leibniz de pusillanimité, d'autres penseurs l'accusent de témérité. A les en croire, il abuse de son génie, il franchit les limites de l'esprit humain en tentant de deviner les rapports que l'univers soutient avec Dieu, et jusqu'à ceux qui peuvent exister, dans la nature di-

vine, entre la sagesse et la liberté. Par une ambition périlleuse, disent-ils, il aspire à comprendre l'inconcevable, à pénétrer l'inaccessible...[1] Ce n'était pas ainsi, sans doute, que Leibniz entendait le devoir du philosophe : il était d'avis que l'on outrage Dieu en admettant qu'il cache absolument le secret de son action. Un être parfait peut-il avoir quelque motif pour dissimuler ses desseins, pour tenir à jamais voilée sa nature adorable ? Il est par essence bon et aimable. « Plus nous le connaissons, plus nous l'aimons. » Dieu est même plus facile à connaître, ajoute Leibniz, que les êtres inférieurs. Le minéral, le végétal, l'animal ont des parties obscures, équivoques, qui ne prêtent que trop à l'illusion. Dans l'homme même, que d'oppositions et de choses confuses ! Quant à Dieu, au contraire, tel qu'il se révèle hors de nous comme en nous, et principalement au fond de la raison, il ne nous donne sur lui-même que des lumières simples, égales, exemptes de mutation, qu'une vue directe et suivie, celle même qui achève d'éclaircir toute connaissance réelle. Au surplus, il est un moyen d'éviter les écueils qui peuvent menacer ces vastes contemplations : c'est de ne jamais abandonner la méthode qui avait permis à Leibniz de les entreprendre, cette méthode qui conduit des qualités perfectionnées de l'homme aux pures et infinies perfections de Dieu.

S'il nous fallait choisir entre deux sortes d'attaques si opposées, peut-être adopterions-nous celle qui re-

[1] Voyez, par exemple, Krug, *Dictionn. philos.*, articles *Leibniz*, *Théodicée*, etc.

proche à Leibniz d'avoir manqué de courage ; mais ce serait par un motif très différent. Il nous semble, en effet, que Leibniz n'osait pas se déclarer assez hautement pour le dogme de la création. Il repousse, à la vérité, tous les genres de naturalisme, matériel, abstrait, mystique ; il répudie la doctrine qui pose sans balancer l'éternité de la matière, et qui charge la nature de tout tirer de son propre sein, d'après des lois soit mécaniques, soit inhérentes à l'activité vitale de la matière. Il rejette la croyance selon laquelle le monde tantôt découle ou se détache spontanément de son principe interne, de son âme, tantôt se développe, sans se diviser, par suite d'une impulsion interne, mi-logique, mi-mathématique, en vertu d'une force métaphysique et incréée et d'un enchaînement infini et éternel. Leibniz, appuyé sur son principe de la raison suffisante, estime qu'il est impossible de confondre l'opinion qu'il a de l'origine du monde avec ces diverses théories d'une nécessité qu'il qualifie d'aveugle, parce qu'elle se traduit infailliblement en culte de la nature. Concevant Dieu comme l'être nécessaire, comme la cause première, comme une raison souveraine douée d'une initiative toute-puissante, Leibniz pense justement qu'il n'a rien de commun avec le matérialisme de Hobbes, ni avec le panthéisme de Spinosa, ni même avec l'*émanatisme* des mystiques de toute sorte, ni en général avec aucune école qui enseigne l'éternité de l'univers ; oui, Leibniz croit qu'il professe la création par Dieu. Cependant, malgré son intention connue, la professe-t-il autant qu'il le dit ? Quoiqu'il appelle Dieu le

monarque du monde moral, comment le représente-t-il d'ordinaire ? Comme législateur, comme ordonnateur, comme architecte de l'univers, plutôt que comme Créateur. Entre ces deux conceptions, il y a pourtant une nuance sensible. L'architecte, le géomètre, l'artiste ne produit pas les matériaux qu'il distribue, qu'il met en ordre et en œuvre. Il est même forcé d'en respecter la constitution secrète et les dispositions fondamentales, et ici, de se régler sur la nature de la matière et sur les rapports internes du mouvement : l'artiste ne commande qu'à condition d'obéir. L'architecte du monde n'est ni indépendant ni tout-puissant. C'est au libre créateur de l'univers que conviennent ces attributs d'initiative absolue et de cause unique. Devant lui seul ne sauraient subsister ni une matière primitive, qu'on regarde celle-ci comme privée de toutes sortes de formes et de caractères, ou comme douée déjà de certaines propriétés, ni un rapport antérieur quelconque entre les parties de cette matière originelle. Rien n'ayant été avant lui, lui seul a fait commencer le monde, non-seulement en l'ordonnant, mais en le faisant être, mais en engendrant intégralement la matière et le mouvement, en disposant la nature de l'une et en réglant le jeu de l'autre, comme en prescrivant à tout être créé sa marche et sa destinée. « C'est la volonté du créateur, dit saint Augustin, qui forme la nature de chaque être créé ; par conséquent, rien de ce qui se fait d'après la volonté de Dieu ne saurait être contraire à la nature[1]. » Leibniz, par déférence pour

[1] *De civit. Dei*, l. XXI, c. 8.

Aristote, hésite à suivre l'évêque d'Hippone jusque-là; comme, d'un autre côté, il se garde de professer la doctrine d'un architecte universel avec la netteté qu'y avait mise le précepteur d'Alexandre. Leibniz semble flotter entre Aristote et Augustin. Cependant, l'esprit de son système ne devait-il pas l'attacher au second de ces grands hommes? L'objection vulgaire que la création est une doctrine incompréhensible, un miracle, un mystère, ne pouvait point arrêter Leibniz. Certes, il n'ignorait pas que les doctrines rivales, non moins incompréhensibles, sont moins faciles à concilier avec les principales vérités de la raison et de l'expérience, et de plus incapables de démontrer l'impossibilité de la création. Il ne pouvait lui échapper que la conception d'un architecte divin entraîne des difficultés insolubles. D'où vient, en effet, cette matière primitive, différente du monde organisé depuis, et en même temps indépendante à l'égard du géomètre qui l'organisa? Que peut signifier une matière éternelle, dénuée de toute forme, de tout caractère déterminé? Qui nous permet d'accorder une existence infinie à une masse dont les parties au moins sont quelque chose de fini, de limité, de contingent? Plus que personne en son temps, Leibniz devait sentir à quel point la croyance de la création est seule compatible avec l'idée nécessaire d'un Dieu tout-puissant et parfait. Personne plus que lui n'était apte à montrer que toutes les théories sur l'origine du monde énoncent ou supposent une donnée première qu'elles sont hors d'état de prouver; qu'entre ces théories,

celle de la création peut seule s'allier avec la foi sérieuse en une divinité digne de ce titre et répondant à tous les besoins légitimes de l'esprit humain; que, par conséquent, si l'on veut professer une telle foi, il faut aussi adopter le dogme de la création; ou que, si l'on préfère à la création des hypothèses bien autrement compliquées, il faut en même temps abandonner la foi en un Dieu tout-puissant. On ne saurait le nier : la doctrine de la création est une suite si directe de la croyance en un Dieu-Esprit, disons mieux, en Dieu même, qu'on ne peut pas l'écarter sans ébranler du même coup le fondement de toute religion.

Le système de Leibniz, ce nous semble, offre en cet endroit une lacune qu'il eût été facile d'éviter, comme il nous a été aisé de la combler à l'aide même des idées leibniziennes. En l'évitant, le philosophe d'Hanovre eût-il aussi échappé à plusieurs reproches adressés à son optimisme? Entre la doctrine de la création, qui décide l'origine du monde, et l'optimisme qui résout l'origine du mal, il y a le même rapport qu'entre la puissance divine et la bonté divine. Quiconque nie l'optimisme doit, sous peine d'inconséquence, cesser de croire à un Dieu bon. Quiconque ne peut croire en Dieu, sans le revêtir des traits d'une bonté accomplie, sera nécessairement optimiste. Enfin, quiconque tient, soit pour la création, soit pour l'optimisme, croit au même Dieu, au Dieu réel et spirituel, qui ne serait pas réel s'il n'était tout-puissant, qui ne serait pas spirituel s'il n'était tout bon.

Deux inculpations, contraires encore, devaient être

élevées contre l'optimisme leibnizien pris en grand. Les uns, ceux que nous désignerons par le terme de *pessimistes*, lui reprochent d'avoir manqué de justesse et de cœur à la fois, d'avoir avancé une absurdité barbare en soutenant que tout est pour le mieux dans un monde si visiblement rempli de misères, de vices, de souffrances, d'imperfections de toutes espèces. Ils lui imputent d'avoir déguisé, dénaturé l'expérience la plus incontestable en faveur d'un parti pris, pour le vain triomphe d'un système fragile ; d'avoir voulu par amour-propre sacrifier l'homme à Dieu. Les autres, les faux *optimistes* qu'engendre le panthéisme, en leur persuadant que tout est parfait, parce que tout est nécessaire et légitime, divin, Dieu même[1]; les autres accusent Leibniz d'être resté un moraliste méticuleux. Il n'a point osé dédaigner les considérations prises dans la conscience humaine, dans l'idée vulgaire de justice et de bonté, dans la prétendue distinction du mérite et du démérite, dans la différence des lois morales du monde et de ses lois physiques; dans la séparation du règne du droit, du royaume de la *grâce*, et du règne du fait, du royaume de la *nature*. Ils lui reprochent, tantôt d'avoir préféré l'homme à Dieu, tantôt d'avoir perdu ses peines en tâchant d'expliquer cette chimère que le commun nomme le *mal*, et de justifier Dieu d'un tort imaginaire.

A ceux-ci, que pouvait répondre Leibniz? Rien absolument, puisqu'il n'y a nul moyen d'accorder un

[1] Voyez le germe de cette doctrine chez Spinosa, *Ethic*. P. I, prop. 33, schol. 2.

Dieu moral, juste et saint, avec le Dieu-Nécessité, que cette nécessité s'appelle *nature* ou *idée*. Leibniz devait se borner à la déclaration qui suit. L'acception où vous prenez le *tout est bien* diffère autant du sens que je donne à cette maxime, que l'Être nécessaire, pour moi cause unique de l'univers, se distingue de la nécessité, laquelle est, selon vous, à la fois l'origine et la loi du monde, son Dieu et son tout.

Quant à l'autre classe d'adversaires, le sage et conciliant Leibniz lui faisait remarquer qu'elle le comprenait mal, et peut-être ne voulait pas l'entendre exactement; qu'elle jugeait Dieu sous le point de vue humain, tandis que lui, partant de Dieu, envisageait l'humanité et la création sous le point de vue divin et universel[1]. L'Être tout-puissant, pensait Leibniz, pouvait indubitablement faire une humanité meilleure. Mais dès lors le monde, dont cette humanité eût fait partie, considéré dans son ensemble, n'eût pas été le meilleur des mondes. Dans le plan primitif de l'univers, toutes les parties se tiennent et se touchent, tout y est tout d'une pièce, comme l'Océan. Dieu ne pouvait donc rien changer à la condition de l'humanité, sans modifier en même temps le reste de la création, et, en conséquence, sans choisir une économie différente de l'univers et moins parfaite dans son ensemble. Devait-il faire un changement pareil? Non, parce que l'humanité n'est qu'une portion, qu'un détail, comme la terre qu'elle habite n'est qu'un atome auprès des êtres innombrables

[1] *Ex analogia hominis*, avait dit Bacon, *non ex analogia universi*. (*Nov. organum*.)

qui peuplent l'immensité. Les misères et les fautes de l'humanité sont réelles ; mais, de même que l'humanité, elles ne sont peut-être qu'un néant, comparées à la perfection et au bonheur qui règnent dans tous ces autres mondes. D'ailleurs, l'univers, ayant été créé par un Être parfait, a pour loi certaine une tendance continue à la perfection, le développement infini de tous les ordres d'êtres à travers toute l'éternité future, une perfectibilité universelle [1]. En disant que la combinaison choisie par Dieu est le meilleur des mondes possibles, on a donc égard d'abord à l'ensemble de l'univers, et non à notre globe seulement, ni à la seule espèce humaine ; puis aux états à venir, aux progrès successifs où se trouveront les mondes, notre globe et l'espèce humaine, progrès dont les germes se manifestent dans l'état présent et dont les gages sont contenus dans le passé de la création. De ce point de vue, qui doit appartenir à l'Être dont la sagesse et la bonté embrassent l'ensemble de son œuvre, l'univers apparaît un ouvrage accompli. L'univers est bon, et puisque l'univers est le tout, *le tout est bien,* comme disait Platon. Tel détail peut sembler incomplet et défectueux, lorsqu'on le considère isolément, lorsqu'un homme le rapporte exclusivement à sa situation individuelle et mo-

[1] « Il se pourrait que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût pas permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. » *Théodicée*, § 202.

« Il n'est pas impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblante à l'homme qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même qu'avec le temps le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » (*L. C.*, § 341.)

mentanée. Mais ce même détail doit participer à la perfection du tout, aux yeux de ceux qui, s'élevant au-dessus de leur position personnelle et de l'instant présent, regardent dans l'espace immense, dans l'avenir éternel; et, quittant le relatif, le particulier, pour l'universel et l'infini, savent reconnaître que l'ensemble du monde devait être créé pour tout le monde, *omnia omnium causa*, et non pour l'homme seulement, *hominis solum causa*. L'homme, s'il veut se soumettre aux lois de l'ensemble, y trouvera l'amélioration et le bonheur dont il est avide; car ces lois sont aussi sages que nécessaires. En s'y conformant, parce qu'elles expriment une volonté bienfaisante, il avouera que l'univers est *le meilleur* des mondes, quoique sa perfection soit relative et conditionnelle, c'est-à-dire limitée dans le détail et du côté de l'homme. Il sentira que l'univers est *bon pour le tout*, parce que sa perfection est illimitée du côté de l'incalculable suite des espaces, des temps et des êtres qui s'y succèdent en marchant de progrès en progrès.

Tel est l'abrégé des interprétations que Leibniz donnait de son optimisme à ceux qui lui reprochaient de méconnaître les justes exigences de l'humanité, ou d'avoir subordonné le bonheur des êtres sensibles et moraux au soin de la conservation de l'univers, d'un univers impassible et matériel. Ce sont là des efforts dont tout juge impartial proclamera le but louable. Leibniz ne nie point l'existence du mal particulier, le spectacle de nos souffrances, de nos travers, de nos vices. Ce qu'il combat uniquement, c'est la doctrine plus attristante du pessimiste, c'est l'assertion du mal

général, du mal dominant toutes choses, et formant le trait distinctif de l'univers, l'essence de sa constitution, et ainsi l'inévitable caractère de la destinée humaine. Dans cette lutte, où il s'appuie sur Augustin autant que sur Platon, où parfois il semble vouloir commenter en philosophe l'hymne justement célèbre attribué à Cléanthe le stoïcien, « Jupiter, tout émane de toi, hormis le mal qui sort du cœur du méchant » : Leibniz prouve pour le moins que la gloire de Dieu lui était chère et sacrée, sans témoigner que le bonheur des hommes lui fût indifférent, et sans autoriser ses adversaires à soutenir qu'il avait négligé les droits de l'humanité pour les intérêts d'une divinité sans entrailles [1]. Peut-être cessera-t-on aussi d'assimiler sa théorie à celle de Spinosa, quand on saura mieux combien les spinosistes modernes la jugent peu philosophique, combien elle leur semble entachée de théisme, ou complaisante pour les vœux égoïstes et les sottes plaintes du genre humain.

Mais entre les pessimistes et les faux optimistes se trouve un ordre nombreux de penseurs instruits et pieux, qui repoussent également l'une et l'autre ex-

[1] On regrette de voir, parmi les détracteurs de Leibniz, les traducteurs et les commentateurs de Pope, particulièrement M. de Fontanes. Voyez le *Discours préliminaire* de sa traduction de l'*Essai sur l'homme*, 1821, p. 5. sqq. Voyez aussi l'avertissement mis par l'éditeur G. Michaud en tête de la traduction de l'abbé Delille, 1821, p. XX. sqq. Le pieux abbé Eymery ne partageait pas ces préventions. (*Esprit de Leibniz*, 1772; *Exposition de la doctrine de Leibniz*, 1819). Dès le milieu du XVIII[e] siècle, elles avaient été dissipées en Allemagne par Lessing et Mendelssohn, dans un livre spirituel : *Pope devenu métaphysicien !* 1755. Comparez notre *Histoire philos. de l'Académie de Prusse*. T. II. p. 257, sqq.

trémité, qui croient au mal particulier sans croire au mal général, comme au principe et à la règle de la création entière; qui croient à des lois universelles et nécessaires, sans croire que le législateur soit lui-même une pure et inexorable nécessité, lui-même la loi de ces lois et non leur auteur, c'est-à-dire soit l'univers même. Ce sont tous ceux qui s'attachent à la distinction essentielle du juste et de l'injuste, parce qu'ils y voient l'ouvrage même d'un Dieu souverainement équitable. Tout en voyant dans le monde des désordres partiels, ils regardent l'ensemble comme parfaitement ordonné, comme un tout plein de sagesse et émané d'une infinie puissance. Loin de conclure du spectacle des passions et des douleurs humaines le néant de la pensée divine, son absurdité, ou même cette autre hypothèse que *tout étant mal*, Dieu est le *mauvais principe*, ils soutiennent au contraire que ce tableau, chargé d'ailleurs et noirci, leur rend encore plus indispensable la vue consolante d'un monde idéal et futur, la possession intérieure d'un Dieu bienveillant et aimable, modèle et auteur de toute bonté, et fidèle rémunérateur des gens de bien. Quoique cette troisième sorte d'esprits s'accorde sur tant de points avec Leibniz, elle ne laisse pas de lui proposer aussi plusieurs genres de doutes et de scrupules. Plus ces esprits sont intéressants et graves, plus leurs objections doivent être pesées avec soin. De crainte de paraître long, nous nous bornerons à les exposer, nous réservant d'indiquer ensuite le défaut général de la théorie leibnizienne, parce que ce défaut clairement

reconnu explique suffisamment la plupart des difficultés soulevées par ces théistes mêmes.

Premièrement, lorsque Leibniz admet qu'un Dieu souverainement sage et bon devait créer le meilleur des mondes possibles, ne fait-il pas Dieu, demande-t-on, auteur de toutes les imperfections que nous ne connaissons que trop bien? Leibniz a beau répondre que Dieu n'a point voulu le mal, qu'il l'a permis seulement à cause des biens plus considérables qui naîtraient avec le monde : c'est reculer et non résoudre la question. Si *permettre* signifie que Dieu ne savait pas prévenir la formation du mal, Dieu n'est donc pas tout-puissant; s'il veut dire que Dieu ne voulait pas l'empêcher, Dieu n'est donc plus la sainteté parfaite. Etant seul la *raison suffisante* du monde, Dieu serait aussi la raison du mal que renferme le monde, le principe de l'imperfection terrestre: mais peut-il être à la fois la source du bien et celle du mal? Si, comme la raison nous force de le croire, Dieu est bon par essence, si les idées de Dieu et de bien sont équivalentes et identiques, Dieu ne devait pas créer le monde que nous connaissons, ou il devait créer un monde d'où le mal fût banni.

En second lieu, quand Leibniz représente le mal métaphysique, l'imperfection humaine, comme une simple restriction ou limitation de la réalité, comme un élément négatif, comme une borne, il oublie que toute borne est un défaut, une absence, un néant. Or, le néant peut-il être cause de quelque chose, cause du mal? Une privation, un vide, ne saurait devenir cause

de rien. La limitation peut devenir, si l'on veut, l'occasion d'une faute, une circonstance où se développe l'imperfection; mais non la cause même, la force génératrice du mal. Prétendre expliquer le mal par les bornes des choses finies, par la condition relative et dépendante des êtres créés, c'est, en effet, n'assigner au mal nulle origine, nulle cause véritable.

Troisièmement, une maxime familière à Leibniz, c'est que des réalités ne peuvent pas se contredire. Cela est incontestable quand il s'agit d'idées nécessaires, c'est-à-dire des objets de l'intelligence considérés en eux-mêmes, sous forme d'affirmations logiques ou métaphysiques. Mais cela cesse d'être admissible aussitôt qu'on passe dans la sphère de l'expérience, aux objets qui affectent la sensibilité et la conscience. Là, le mal est aussi réel que le bien, son opposé; la douleur aussi positive que les plaisirs et la joie; le mal-être aussi puissant, sinon plus fréquent, que le bien-être. Les souffrances imméritées, les maladies héréditaires, ne sont-elles pas des maux effectifs? Ces réalités d'ordres contraires, ne les voit-on pas, tantôt prédominer tour à tour dans un même individu, tantôt s'y balancer et se détruire mutuellement? Or, si le mal-être n'est pas moins réel que le bien-être, il ne saurait dériver de l'état borné des êtres sensibles; il ne peut ni s'expliquer ni se justifier par cet état; mais il doit être rapporté à une autre cause, à celle même qui a créé les êtres sensibles.

Quatrièmement, il est vrai, comme le pense Leibniz, que le mal sert souvent au bien et doit toujours con-

courir à son avancement. Mais Leibniz ne s'en abuse pas moins, en s'imaginant que cette conviction suffit pour rendre compte de la présence du mal au milieu des œuvres divines. Est-elle de nature à prévenir le retour de cette demande accablante : Dieu ne pouvait-il produire la même somme de biens, une somme plus grande peut-être, sans permettre qu'il y eût du mal, sans tolérer nul vice, nul péché ?

Enfin, l'optimisme leibnizien n'irait-il pas contre l'excellente intention de son auteur ? Au lieu d'exciter l'ardeur du progrès, ne menace-t-il pas de l'éteindre ? S'il est démontré que toute action, quelque mauvaise qu'elle soit, contribue toujours forcément au plus grand bien de l'univers, nous n'avons plus de motif souverain pour entrer ou persister dans les rudes sentiers de la vertu, pour résister avec énergie à l'entraînement des sens, des penchants égoïstes, des influences grossières ou perverses. Bien qu'opposée aux nobles desseins de Leibniz, aux vœux qu'il formait pour l'accroissement de la dignité morale parmi ses semblables, cette conclusion n'a-t-elle pas été tirée de sa théorie ? N'est-elle pas invoquée par ses adversaires avec quelque apparence de justesse ? [1]

[1] Les objections que nous résumons ici furent articulées par bon nombre d'habiles gens, dans le cours du XVIII[e] siècle. Quiconque désirerait les étudier en détail, doit s'adresser particulièrement aux auteurs suivants : Platner et Wezel, *Sur la théodicée de Leibniz* (1782, en allemand); Werdermann, *Essai d'une histoire des opinions sur la destinée et la liberté humaine* (1793, en allemand). Voltaire, Hume et même Maupertuis avaient reproduit et renforcé les difficultés élevées par Bayle et par Lucrèce. En leur répondant, Pope, J.-J. Rousseau, Reimarus, Mendelssohn, Hemsterhuis, Jérusalem, Villaume, furent obligés de toucher aux doc-

A ces critiques présentées par des écrivains spiritualistes, qu'ont répliqué d'autres penseurs de la même école, mais disciples plus fervents de Leibniz ? En rassemblant leurs réponses, nous avons le droit d'être encore plus concis : elles ne sont, en effet, qu'une application des idées précédemment exposées... La créature, ont-ils répondu, n'est pas fondée à se plaindre de ses imperfections naturelles, car l'incréé seul est parfait : qui dit être créé dit être incomplet, corruptible à la fois et perfectible... Le mal physique a son utilité par rapport à l'homme, la douleur l'arrache à l'indolence et lui enseigne la tempérance, la prévoyance, l'industrie ; en même temps qu'elle lui fait sentir une salutaire dépendance à l'égard de Dieu, et lui apprend qu'il n'est ni juste ni sensé de s'insurger contre un être libre de faire à l'homme la condition qui convenait à ses desseins. La plupart des maux du corps d'ailleurs sont chimériques ou mérités : chimériques, quand ils sont causés par l'impatience de l'individu momentanément privé d'un bien, ou par une imagination faible qui se tourmente pour un avenir qu'elle ne verra peut-être point ; — mérités, quand ils tiennent à des châtiments infligés par l'opinion publique, par les lois positives, par la conscience, ou par des revers imprévus qu'envoie la Providence... Le mal moral ne devait-il pas entrer dans une économie qui, douant l'homme du libre arbitre, dût en même temps le rendre capable de désobéir à Dieu ? Ce mal n'est pas fa-

trines de Leibniz ; et leurs ouvrages peuvent donc aussi être consultés, quand on veut discuter les critiques ci-dessus énoncées.

tal, n'est pas un mal absolument, puisque la nature humaine, appelée à exercer sa liberté, sait comment elle doit s'en servir, quelles conséquences entraîne le bon ou le mauvais usage de ses facultés, par quels moyens elle peut accomplir sa destinée, c'est-à-dire fuir le péché et pratiquer la vertu. Si Dieu n'avait pas accordé à l'homme le don de la liberté, et par conséquent le pouvoir de mal agir, il lui eût aussi refusé la puissance de bien faire; il eût donc égalé la condition humaine à celle des êtres inférieurs à l'homme, qui n'ont ni conscience ni mérite. Le péché est possible, il n'est pas nécessaire : Dieu n'est donc pas un despote, et l'homme n'est pas condamné aux infirmités morales [1].

Il ne serait guère opportun, ce semble, de prolonger ici cette importante controverse. Ce que nous en avons retracé suffit pour établir que l'optimisme leibnizien laisse quelque chose à désirer. Supposé même qu'il ait réussi à expliquer tous les désordres de la nature physique et du monde moral, en les conciliant avec les divers attributs de Dieu; supposé qu'il ait rendu compte des trois sortes de maux qu'il distinguait si judicieusement, il n'en offre pas moins une lacune considérable : il passe sous silence l'événement le plus décisif de notre existence, après la naissance, la plus amère de nos afflictions, selon Vauvenargues, la mort. Il y a plus : il oublie non-seulement les crises de la mort, mais l'espérance de l'immortalité. Cette omission le prive de l'élément qui seul nous aide à résoudre

[1] Comparez les ouvrages cités dans la note précédente.

entièrement les contradictions de la vie, de la société humaine, et à les accorder avec les perfections d'une divinité qui est l'ordre même, la bonté et la vie éternelle. Combien ce regrettable oubli doit surprendre du côté d'un penseur, dont le caractère consiste précisément à parcourir toutes les faces, toutes les dimensions d'une vérité! Lui-même n'avait-il pas écrit à un de ses correspondants[1] ? « La doctrine de la Providence ne signifie rien, si vous retranchez l'immortalité de l'âme... C'est dans la vie future que Dieu reprend tous ses droits. » En traçant ces lignes, n'avait-il pas comme résumé la célèbre *Pensée*, où la persuasion d'un monde futur est représentée comme le fondement de toute la vie spirituelle? « L'immortalité de l'âme, avait dit Pascal, est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet. » D'accord au fond avec Pascal sur ce complément indispensable de la foi réfléchie, Leibniz avait dit, dans une lettre familière : *Inutilis est Providentiæ doctrina, sublata animæ immortalitate*; et dans la *Théodicée* il ne songe pas à faire de cette vue même, non-seulement la source des consola-

[1] Lettre à Bierling. *Resp. ad. Ep. XII.*

tions et le gage des réparations humaines, mais le dernier fondement de son optimisme.

Leibniz avait heureusement imprégné ses doctrines religieuses de l'une des croyances essentielles à la *Cité de Dieu*. « C'est la nature prise en soi, avait dit saint Augustin, et non dans ses rapports avec nous, qui glorifie son créateur... Si l'ordre de la nature nous déplaît, et si nous le critiquons, c'est que nous ne pouvons pas concevoir comment ce qui nous choque dans cette partie se rapporte d'une manière juste et salutaire à l'ensemble général. Aussi, c'est avec raison que là où la providence du créateur échappe à notre contemplation, elle est prescrite à notre foi pour interdire à la témérité humaine le moindre blâme sur l'œuvre de l'artiste suprême. »[1] Mais Leibniz ne facilite pas, comme le fait Augustin, l'adhésion de notre intelligence, en l'attachant à cette perspective d'éternité que le christianisme place, non pas au faîte, mais à la base même de ses enseignements. Grâce à ce défaut, Leibniz ne parvient pas à contenter toutes les âmes pieuses, ni même à satisfaire le stoïcisme d'un Kant, lequel finit, on le sait, par asseoir sur la conviction d'un monde futur tout l'édifice des vérités tant métaphysiques que morales. Au reste, entre Leibniz et Kant, quelques penseurs illustres, également frappés de ce vide, s'efforcent de le combler. En particulier J.-J. Rousseau, que l'on doit reconnaître à plusieurs égards pour un des disciples de Leibniz et pour un des maîtres de Kant, s'est fait remarquer

[1] *Cité de Dieu*. L. XII, ch. 4.

par l'exactitude avec laquelle il appuie le dogme de la Providence sur le dogme de l'immortalité, montrant éloquemment que, si notre âme peut et doit survivre à la décomposition de notre corps, comme l'insinue notre instinct et comme notre raison le rend probable, le pessimiste est réduit au silence, et Dieu est absous. Dès lors, en effet, le Juste de Platon et le Magnanime d'Aristote, aussi bien que le Sage du Portique et le Saint de l'Evangile, c'est-à-dire les juges qu'il faut seuls consulter quand il s'agit de décider si ce monde est l'ouvrage d'un Dieu, tiennent pour l'optimisme leibnizien autant que pour la vertu. Dès lors, enfin, sont sauvés ces trois articles principaux du spiritualisme naturel : l'univers a pour auteur un Être tout-puissant, la raison a pour organisateur un Être d'une sagesse parfaite, le monde moral a un Être infiniment juste et bon pour législateur et pour rémunérateur.

C'est, en partie, faute d'avoir conduit sa croyance jusque-là, que le système de l'*harmonie préétablie* est combattu par des philosophes dont Leibniz eût recherché les suffrages. L'*harmonie* de l'univers, entendrez-vous dire encore, doit exister en Dieu ; il est impossible qu'elle n'ait pas été primitivement établie par le premier principe des choses : mais elle n'existe pas dans l'état actuel du monde, dans la condition matérielle ou spirituelle de l'humanité. Elle y a fait place à plusieurs sortes de désaccords et de désordres, de troubles intérieurs et extérieurs, causes de cette absence de paix et de félicité qui se manifeste de toutes parts..... « Si l'homme est fait pour Dieu, s'écrie

Pascal, pourquoi est-il si contraire à Dieu? » ... Soit : l'harmonie a été altérée de diverses manières, et rompue pour les individus, peut-être même pour l'espèce humaine. Oui, il y a des discordances entre la pensée et le vouloir, entre le savoir et les inclinations, entre l'âme et le corps, entre le mérite et le sort temporel ! Mais le moyen de rétablir cette harmonie n'a pas été perdu, n'est pas détruit, et subsistera toujours. Ce moyen, qui lève et calme tant de poignantes contradictions, n'est-ce pas le besoin de croire, survivant à tous les doutes et perçant même dans les négations les plus téméraires? Ce besoin, ce germe indestructible de la foi éternelle du genre humain, laissez-le se développer : il ouvrira un point de vue, il créera une perspective et un horizon qui tôt ou tard feront succéder l'harmonie aux dissonnances les plus choquantes. Un changement irrésistible s'opère, sous l'empire de cette foi, dans le fond de l'esprit même; de sorte que les événements à leur tour changent d'aspect, de sens, de portée, et révèlent, non plus un principe universel de désordre et de mal, mais un principe suprême de bien et de paix. L'harmonie, s'étant rétablie dans le *moi*, ne tarde pas à reparaître dans la création et dans la société. Le matérialiste, spectateur de cette transformation, la taxe d'illusion et n'y veut voir que l'effet trompeur d'une sorte d'optique mentale; mais du moins est-il obligé de respecter les résultats qu'elle entraîne dans la vie. D'où vient que le spiritualiste, dominé par cette manière nouvelle de considérer la nature et la société, Dieu et l'homme, non-seule-

ment interprète toutes choses d'une façon grande et belle, mais devient éminemment utile aux autres, en même temps qu'il se rend lui-même heureux ; et se montre ainsi capable d'accomplir noblement une destinée que son adversaire se sent impuissant à remplir ? Or, c'est là que réside l'épreuve des doctrines : celles-là seules sont vraies qui mènent l'humanité, par le plus droit chemin, au but en vue duquel la raison déclare qu'elle a été faite. Une fois qu'il a bien reconnu pour quoi il est né, le spiritualiste sait par qui il a été fait : né pour le vrai et le bien, il ne peut pas douter que c'est un Dieu de vérité et de bonté qui l'a fait naître, que ce Dieu aime ses créatures intelligentes, et continuera à les aimer et à les faire vivre. A la lumière de cette conviction, il apprend d'abord à marcher pour lui-même vers le but de l'existence, en souffrant comme en jouissant, en combattant sans relâche, mais en ne perdant jamais l'espoir d'un triomphe final ; puis à y rapporter tout ce qui s'offre en chemin, faits ou idées, hommes ou choses, tout devant être ramené à ce centre universel, à cette fin unique et idéale, sous peine de ne voir partout que désordre et désastre, décadence et désolation. A cet égard, au surplus, comme dans toute la vie spirituelle, il ne suffit pas de démêler la vérité, il importe de la vouloir fortement. Pour que l'harmonie se rétablisse en nous et se réalise hors de nous, il faut plus que la désirer, il faut s'y dévouer : l'expérience des siècles l'atteste, en nous conseillant de commencer par devenir meilleurs, si nous souhaitons que le monde aille mieux. Mais l'améliora-

tion intérieure procède particulièrement du vouloir.

Gardons-nous d'insister sur la manière dont il nous semble possible de rétablir l'harmonie présentement troublée ou du moins incomplète. Notre dessein ne doit être ici que de signaler le défaut de l'optimisme leibnizien, et le moyen de le faire disparaître. Nous n'ajouterons plus qu'une seule réflexion : c'est que, malgré ce défaut, peu de systèmes se prêtent plus aisément à la démonstration de l'immortalité de l'âme. Chez Leibniz, après le mot d'*harmonie*, celui qui se présente le plus souvent peut-être, c'est le mot de *fin*. Mais si l'homme a visiblement une fin, une destination qu'il comprend nettement et où il tend avec énergie; si, de plus, ce n'est point assez de la carrière terrestre pour que l'homme accomplisse sa destinée et réalise sa nature idéale, n'est-il pas plus que probable que la Sagesse éternelle lui ouvre, après la mort, un autre théâtre, une nouvelle phase de perfectionnement ? Si la vie à venir est plus que probable, enfin, n'est-elle pas en même temps la sphère prédestinée des compensations et des restitutions ; et par conséquent la justification définitive de la Providence ? Rien n'est donc plus conforme à l'esprit des doctrines leibniziennes que ce rapport naturel de l'ordre futur et du gouvernement présent du monde, que le rapport mutuel de l'immortalité humaine et de la divine Providence. Rien n'est dicté plus évidemment par cet esprit que ces paroles de Leibniz même, qu'il convient de redire en terminant : *Inutilis est Providentiæ doctrina sublata animæ immortalitate.*

LIVRE II.

PÉRIODE ENTRE LEIBNIZ ET KANT.

EN ALLEMAGNE.

« Cette école occupait sagement et fortemen ce qui est si difficile à remplir : l'intervalle entre deux génies créateurs. » M. VILLEMAIN.

S'il est permis de penser que la foi de Leibniz fut l'aliment le plus substantiel de la philosophie euro-ropéenne, pendant le XVIIIe siècle, soit par l'adhésion qu'y donnèrent les Rousseau et les Reid, soit par l'opposition qu'elle provoqua parmi les Voltaire et les Hume, qui s'étonnera qu'elle formât longtemps la principale matière du travail intellectuel des Allemands ? Quelle que soit l'ingratitude qu'ils laissèrent voir depuis, il est constant qu'entre 1716 et 1781, c'est-à-dire entre la mort de Leibniz et l'avénement de Kant, ce qui les occupa surtout, ce fut le développement ou la discussion des doctrines leibniziennes, d'ordinaire défendues, commentées et appliquées avec une égale chaleur, souvent critiquées sur tel chapitre, rarement rejetées en entier ou combattues avec succès. Un seul

fait suffit pour mesurer l'étendue de cette influence profonde : dans ses *Critiques* originales, Kant, à chaque article, soumet les opinions de Leibniz à un examen spécial et détaillé. C'est qu'elles satisfaisaient plusieurs sortes de besoins qu'éprouvait toute l'Allemagne pensante. Elles lui offraient une religion naturelle en harmonie avec la révélation. Elles lui procuraient un christianisme *raisonnable*, à la fois favorable à l'élan que prenaient les sciences naturelles et au penchant indigène pour les hautes spéculations et pour la mysticité du cœur. Elles lui plaisaient singulièrement par cette vue sur les fins des choses, par cet élément *téléologique* qui fait envisager l'univers comme une correspondance infinie de rapports sublimes, de desseins utiles et sages autant que beaux et grands.

Les auteurs qui, durant plus d'un demi-siècle, se consacrèrent à cette tâche moins brillante que méritoire, se divisent en deux groupes. D'une part, les disciples fidèles, les héritiers immédiats de Leibniz ; d'autre part, une foule d'écrivains libres et populaires, qui choisirent dans les opinions leibniziennes ce qui convenait davantage au tour individuel de leur esprit, ou à la situation si diverse du public contemporain. Les premiers se contentèrent de réduire en système les conceptions du maître, à l'aide d'une forme plus régulière, d'un enchaînement méthodique, ou plutôt d'un ordre trop souvent scolastique et pédantesque : ils furent à Leibniz ce que Charron avait été à Montaigne. Les autres, partisans éclectiques, mirent ces mêmes doctrines à la portée de tout le monde

et dans la langue nationale. Leurs ouvrages clairs et élégants, quelquefois déclamatoires, faisaient appel au bon sens et au raisonnement, souvent aussi à ce genre de sens commun qui s'appelle lieu-commun, mais qu'ils savaient rendre piquant ou édifiant. Protestant de ne servir que la saine raison, les lumières et le progrès moral, ils ne craignaient pas d'accuser Leibniz de ne s'être point assez dévoué à cette cause si chère au siècle, et se croyaient autorisés à en multiplier les applications, les interprétations parfois les plus stériles. Enfin, si les uns peuvent être tous rangés autour du continuateur de Leibniz, Wolf, les autres doivent être compris sous une dénomination flottante qui leur était agréable, sous celle de *philanthropes*.

CHAPITRE PREMIER.

WOLF ET SES DISCIPLES.

« Ils formèrent ceux qui ont formé par leurs écrits le reste de l'Allemagne. » MIRABEAU.

Christian Wolf, né en 1679 dans la capitale de la Silésie, à Breslau, chassé de l'université de Halle en 1723, sous l'absurde inculpation d'athéisme, rappelé en Prusse, lors de l'avénement de Frédéric le Grand, en 1740, mort une année avant que Kant parût dans la carrière de l'enseignement public, en 1754, fut l'homme qui laissa les traces les plus visibles dans les institutions universitaires d'Allemagne. Il n'eut pas seulement l'honneur d'y fonder la première école de philosophie nationale; il eut le mérite plus durable de former le langage même de la spéculation allemande. Par ses nombreux écrits, par la multitude de ses élèves, il composa l'opinion élémentaire de la philosophie septentrionale, celle qui se rencontre encore çà et là, malgré toutes les révolutions de la pensée moderne. Ses manuels latins portèrent même ses principes ou sa méthode au loin, en Italie aussi bien qu'en Suède. Esprit étendu et tranquille, avide de certitude et de rigueur scientifique, épris d'une régularité systématique, aussi savant que laborieux, aimant à rendre les notions effectives, autant qu'à les justifier par le raisonnement abstrait, Wolf était non-seulement

propre à donner aux doctrines de Leibniz les deux dimensions qui semblaient y manquer, la largeur et la longueur; mais à les opposer au débordement du scepticisme matérialiste et athée, qui venait de France et d'Angleterre. Qui ne se doute des inconvénients, des bizarreries, des ridicules que devaient entraîner les procédés dont Wolf faisait un usage si immodéré? Mathématicien et logicien avant toutes choses, il voulait tout démontrer, l'évidence elle-même; il confondait la raison et l'analyse; il prenait la pesante uniformité de l'argumentation pour le type accompli de la sévérité didactique, et même pour la seule expression digne de la vérité pure; il poussait les manies du dogmatisme jusqu'aux limites extrêmes de la pédanterie. Mais tous ces travers n'en furent pas moins rachetés par un double avantage. Grâce à Wolf, la science allemande fut soumise à une forte discipline, et la morale allemande fut préservée de ce qu'elle appelait la contagion du *libertinage étranger*.

En quoi consistait donc sa méthode? Dans une déduction géométrique semblable aux allures de Spinosa, et devenue à son tour le modèle de plus d'un système récent. Wolf avait coutume de la légitimer ainsi. La pensée est une force capable de connaître le vrai, et une force si active qu'elle peut se suffire à elle-même. Elle n'a qu'à partir de notions certaines, de définitions incontestables, et à passer ensuite du simple au composé, en dégageant des idées claires et distinctes tout ce qu'elles contiennent évidemment. La haute science n'est qu'une application perpétuelle du principe de

l'identité. Cependant, à côté d'elle, n'y a-t-il pas l'expérience ? Oui, auprès de la connaissance rationnelle vient se placer la connaissance expérimentale. De là, deux ordres d'études parallèles et correspondantes, qui s'appellent, se complètent et se vérifient réciproquement. Le premier ordre, le savoir *a priori*, embrasse ce qui peut être vrai, ce qui doit être réel. Le second, le savoir *a posteriori*, renferme ce que l'on constate comme réel, ce qui se manifeste comme vrai. Le premier procède par voie d'intuition et de déduction ; le second emploie l'observation et l'induction. L'une et l'autre route peuvent-elles servir, quand on veut connaître Dieu ? Aussi naturellement, répond Wolf, que pour connaître l'âme humaine et le monde. Afin de le prouver, le philosophe de Halle composera une double *théologie* : une théologie *rationnelle*, c'est-à-dire une analyse de l'idée abstraite de Dieu ; puis une théologie *empirique*, une combinaison logique des faits qui instruisent nos sens et notre conscience de l'existence et de la nature de Dieu. Ces deux genres de théologie, réunis et comparés, constituent la théologie *naturelle*, ainsi nommée parce qu'elle cherche à connaître Dieu par les seules lumières de la nature, *solo lumine naturali* [1].

Cette sorte de religion, quel rapport a-t-elle avec la révélation ? A l'exemple de Leibniz, Wolf n'admet d'autre rapport ici qu'une conformité primitive ou finale. Sur tous les points essentiels les leçons de la nature s'accordent avec les oracles de l'Écriture sainte, de

[1] Voyez Wolf, *Theolog. natur. methodo scientif. pertract. initio.* Ed. II.

telle façon que l'Écriture devient elle-même une source, un auxiliaire indispensable pour la foi naturelle[1]; et que Wolf essaye, pour chaque chapitre, de faire voir la concordance des vérités rationnelles avec les vérités révélées. C'est là un trait si distinctif de toute son entreprise philosophique, que le docte et pieux auteur de *l'Histoire du Manichéisme*, Beausobre, avait droit de dire à ceux qui s'avisaient de faire passer Wolf pour un dangereux athée: « Mais M. Wolf est plus orthodoxe que moi ! » Pendant que le naturalisme, en Angleterre et en France, visait avec scandale à l'hétérodoxie, le rationalisme wolfien s'attachait industrieusement à préparer, à prouver l'accord de la science et de la révélation.

Un autre trait qui caractérise cette école nombreuse, c'est qu'elle s'adonne avec prédilection à la démonstration de l'existence de Dieu. Considérant l'Être des êtres sous un double aspect, comme créateur de l'univers et comme esprit parfait, Wolf appuie sa réalité sur deux classes de raisonnements : ceux de l'expérience et ceux de la métaphysique.

Pour les arguments de l'expérience, Wolf les réduit à celui de la *contingence*. Tout ce qui existe, le monde et l'âme, doit avoir une raison suffisante, dit-il : or, ni le monde ni l'âme ne peuvent avoir en eux-mêmes une raison pareille. Ce fondement indispensable est hors d'eux, et de plus il n'est pas contingent comme eux. Il est nécessaire, c'est l'Être nécessaire même, c'est-à-dire, un Être infiniment plus réel que les êtres contingents. En raisonnant ainsi, Wolf se flatte d'avoir un

[1] *Ibidem.* § 22.

avantage sensible sur Leibniz même, qui fondait la foi naturelle sur le spectacle de l'ordre général, établi par un artiste parfait, plutôt que sur l'état dépendant et relatif de la création. Wolf ose accuser son maître d'avoir commis un cercle vicieux, en admettant des desseins dans la nature : c'était, dit-il, supposer ce qui est en question, c'était donner d'avance à la nature un auteur intelligent, tandis qu'il s'agissait précisément d'induire *a posteriori* l'existence d'un Être semblable [1]. Mais Wolf lui-même ne s'aperçoit pas du danger auquel cette dissidence menace de l'exposer. Il ne voit pas qu'en allant faire de Dieu la substance de la création, plutôt que sa cause, il risque de l'identifier avec elle, et de tomber dans les bras de ce Spinosa qu'il redoute et qu'il abhorre. Il ne songe pas que si Dieu est la *raison suffisante* de l'univers, c'est que Dieu a voulu la devenir ; qu'ainsi il a été en lui-même cause et volonté, avant que d'être auteur et conservateur de ses œuvres.

Wolf ne s'aperçoit pas davantage combien il affaiblit la preuve métaphysique, en la transformant en un syllogisme épais et abstrus, c'est-à-dire en abandonnant un fonds impérissable pour une forme sans consistance. L'Être des êtres, dit-il, réunit au souverain degré toutes les réalités conciliables [2]. Or, parmi ces réalités se trouve l'existence, et l'existence nécessaire, laquelle n'est ni un phénomène, ni un attribut, ni une perfection, laquelle est une réalité. Donc Dieu existe

[1] Voyez les *Horæ subsecivæ* et la *Ratio prælect. metaphysic.*
[2] *Compossibiles.*

nécessairement... Wolf se félicite d'avoir introduit le mot *réalité*, comme si ce mot même ne pouvait être tantôt pris pour qualité, tantôt considéré comme quelque chose d'absolument différent. Loin de sentir que la manière dont il pose sa première prémisse rend inutile le reste du raisonnement, en jugeant la question par la question; que, par sa seconde prémisse, il glisse frauduleusement dans la première ce que la conclusion en doit tirer; qu'enfin la raison n'a pas le droit de conclure de ce qui existe dans l'esprit à ce qui existe au dehors, il croit avoir heureusement perfectionné la pensée toute platonicienne qu'Augustin, Anselme et Descartes avaient transmise à Leibniz. Il croit l'avoir, non-seulement revêtue d'une armure invulnérable, mais simplifiée et agrandie, en substituant la vague abstraction de réalité à ces idées éternelles d'infini et de perfection, dont la présence universelle en l'esprit humain témoigne si immédiatement de l'existence nécessaire d'un Être infini et parfait, leur cause unique et leur vivant exemplaire. Cependant, lorsque Wolf étudie la nature de Dieu, il se rapproche de nouveau de Leibniz. Il reproduit en détail, il coordonne patiemment les propositions que nous avons déjà passées en revue. Le but qu'il assigne à ce concours de fins particulières et générales, qui forme le plan mouvant de la nature et de l'histoire, c'est la manifestation croissante de la majesté divine, *gloria Dei*[1].

Une nuée de paraphrastes et d'apologistes poursuit sur les traces de Wolf l'œuvre de Leibniz, mais

[1] *Théolog. natur.* § 610, 632. *De Dieu* (en allemand), 896. 926, 1044.

elle n'offre que trois noms à l'estime de la postérité: Bilfinger, Baumgarten et Meier.

L'habile mathématicien qui avait enseigné avec tant d'éclat à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, et qui finit par devenir un des ornements de l'université de Tubingue, sa patrie [1], Bilfinger se fit une réputation singulière par les efforts ingénieux dont il soutenait la définition wolfienne de Dieu. «Dieu est l'Être qui représente tous les mondes possibles, disait-il, en la manière la plus complète et la plus exacte, la plus claire et la plus distincte [2]. » On était aussi frappé de la hardiesse avec laquelle il ramenait tous les attributs divins à l'indépendance absolue [3], à l'*Aséité*, comme il s'exprimait d'après les péripatéticiens du moyen âge. Enfin, plusieurs savants hommes préféraient même à la célèbre *Théodicée* l'ouvrage où Bilfinger traitait de l'origine du mal [4]. La sagesse de Dieu, y lisaient-ils avec satisfaction, consistait non à *permettre le mal*, mais à réaliser un monde où la somme du mal fût de beaucoup inférieure à la somme du bien, et servît forcément à augmenter celle-ci.

Bilfinger fut néanmoins éclipsé par le berlinois Baumgarten, homme véritablement supérieur, et sage autant que philosophe. Nous connaissons peu ses mérites variés; mais quelle déférence les contemporains

[1] Il y mourut en 1750.

[2] *Dilucidat philos.* § 370. sqq. Comp. Baumeister, *Institut. metaphys.* § 54. *Omnitudo compossibilium.*

[3] *Ens à se.*

[4] *De origine ac permissione mali.* 1724, 8. *E malo bona eveniunt quamvis non eo producantur.*

montraient pour l'humanité et pour la perspicacité[1] du professeur de Francfort sur l'Oder! A l'époque de sa mort, en 1762, Baumgarten passait, aux yeux de Kant, pour le *coryphée des métaphysiciens*[2]. Cependant, c'est à peine si l'on se rappelle encore qu'il imagina la distinction entre *subjectif* et *objectif*, et que, pour exprimer la philosophie du goût et du beau, les principes de la critique littéraire et la méthode générale des arts, il inventa le terme impropre d'*esthétique*. En 1769 sa *Métaphysique* était arrivée à la sixième édition. Ce fut là, et non chez Wolf ou chez Leibniz, que Kant prit la forme défectueuse et contestable, sous laquelle il soutint longtemps, pour le critiquer d'autant mieux ensuite, l'argument *ontologique* de l'existence de Dieu. Le changement opéré par Baumgarten n'échappe point aux reproches qui s'adressent au raisonnement wolfien. Il se bornait à montrer que l'Être le plus réel, *ens realissimum*, non-seulement est possible logiquement, parfaitement concevable et universellement intelligible; mais qu'il exclut toute négation, toute non-existence; qu'enfin, s'il n'existait pas actuellement, nulle idée, nulle certitude ne serait possible, car alors le principe de l'identité ou de la contradiction serait faux, *Si Deus non actualis esset, falsum esset principium contradictionis*[3]. L'Être par excellence ne peut pas n'être point: le propre de l'Être est d'être; ou bien la raison n'a plus ni principe, ni lumière, ni force, ni règle aucune.

[1] *Perspicacissimum*, disait Kant.
[2] Voyez Kant, *Œuv. compl.* T. I, p. 1, sqq.
[3] Baumgarten, *Metaph. ontol.* § 803, 824.

Le plus célèbre disciple de Baumgarten, professeur applaudi dans Halle, où il mourut en 1777, George-Frédéric Meier, se fit une place plus considérable encore dans l'histoire des doctrines religieuses. Auteur fertile, penseur habile à manier la langue du peuple, il eut le mérite de combattre le matérialisme dans des écrits distingués par la clarté et répandus dans toutes les classes de lecteurs. On se souvient peut-être comment il réfuta cette thèse qu'affectionnait Voltaire: *il est possible que la matière pense*, c'est-à-dire que nos pensées soient des mouvements physiques. « Non, répliqua Meier : chaque mouvement exprime un rapport extérieur et palpable, un rapport de juxtaposition, ce que ne fait pas la pensée qui est la détermination intérieure, sans espace, d'un être absolument simple et identique. » Mais ce qui doit surtout recommander Meier, c'est qu'il compléta la théodicée leibnizienne par la doctrine de l'immortalité des âmes. Plusieurs *Traités*, plusieurs *Mémoires* furent consacrés par sa plume active, sous une forme polémique ou sur un ton dogmatique, à ce qu'il nommait tour à tour la spiritualité de l'homme, sa persistance, sa survivance, son état après la mort. Citons à cet égard un seul de ses arguments, plus ingénieux, il est vrai, que solide, mais propre à montrer comment Meier savait mettre en œuvre les idées de Leibniz. Tout esprit fini, dit-il, conçoit et réfléchit une partie du monde d'une manière individuelle; cette manière est elle-même un moyen d'honorer l'esprit infini. L'être à qui elle appartient se trouve ainsi lié à Dieu, participe en quelque

chose à la nature divine et vivra donc éternellement. S'il n'en était ainsi, il y aurait tel côté du monde qui, ne contribuant en rien à la gloire de Dieu, témoignerait que la puissance divine n'est pas infinie [1]. »

Meier, on le sait, influa sur Kant encore plus que Baumgarten. Plusieurs écrits du savant Hallois avaient été choisis par le professeur de Kœnigsberg pour servir de texte ou de guide dans ses leçons publiques. Mais cet ascendant paraît surtout en deux endroits. Une tendance générale avait distingué la méthode de Meier, celle de préférer les motifs pratiques aux raisons spéculatives; de faire même dépendre des principes de morale toute la partie rationnelle de la métaphysique et de la religion. Cette tendance ne se retrouve-t-elle pas fortifiée et étendue dans l'entreprise de Kant? Relativement aux preuves de l'existence divine, Meier avait aussi devancé Kant, puisqu'il en avait rejeté la plupart comme insuffisantes. Ainsi, la conscience, ses scrupules, ses remords, ne doivent pas, selon lui, être allégués en faveur d'un juge invisible. « Tel homme, dit Meier, qui a quitté une religion fausse pour la vraie religion, parvient rarement à s'affranchir de certains reproches intérieurs; et peut-être n'est-il point de philosophe qui n'ait peur des revenants, même après s'en être moqué [2]. » Quel jour cette seule phrase répand, non-seulement sur le génie de son auteur, mais sur l'état des lumières en Alle-

[1] Voyez l'écrit intitulé *Preuve que l'âme vit éternellement*, 1754. Ed. IIe, p. 25. sqq.

[2] *Métaphys.* T. IV (en allem.), p. 89 sqq.

magne vers 1750 ! A propos de la preuve tirée de l'assentiment général des peuples, Meier demande s'il n'y a jamais eu d'erreurs universelles ? L'immobilité de la terre et le mouvement du soleil ne furent-ils pas enseignés durant de longs siècles ? N'a-t-on pas découvert des tribus entièrement privées de la notion de Dieu ? Questions curieuses, qui témoignent de l'influence exercée par Locke sur les continuateurs mêmes de Leibniz, et auxquelles les adversaires écossais de Locke répondirent parfaitement. Une autre preuve, alors en crédit, se fondait sur le besoin de l'infini, sur le désir d'une destinée éternelle, sur cette affinité avec un principe surnaturel qui paraît dans les âmes, dès qu'elles s'élèvent, avec non moins de spontanéité que le sentiment de leur imperfection et de leur dépendance. Ce désir impérissable, concluait-on, doit avoir pour objet le bien souverain, être un gage de la réalité de ce bien et un ouvrage même de la divinité. Il est donc un signe certain de l'existence de Dieu. Non, répliquait subtilement Meier, car il peut se rapporter également à l'existence future des âmes, à leur immortalité... Cent ans plus tard, Meier eût probablement, et avec plus de justesse, soutenu que l'amour de l'infini est un fait d'autant plus irrécusable qu'il explique et autorise toutes nos croyances les plus nécessaires, non-seulement Dieu et la vie future, mais la supériorité de l'esprit à l'égard de la matière, ou sa liberté morale.

Si, par cet essai de critique, Meier devait plaire à Kant, il ne pouvait guère le satisfaire en établissant

la foi en Dieu sur la contingence du monde. C'était là, en effet, le fondement qu'il donnait à la religion naturelle. L'idée de Dieu, disait-il, n'est pas une de ces notions susceptibles d'être incessamment modifiées et interverties par les changements perpétuels des choses réelles. Notre Dieu ne saurait se remplacer, pas même en pensée, par quelque autre Dieu. Le monde, au contraire, n'est-il pas infiniment variable en soi, destiné à revêtir mille formes, à produire des genres et des espèces sans nombre ? Dieu existe donc d'une manière qui n'a rien de commun avec l'existence du monde... En présentant le problème sous cette face particulière, Meier voulait-il prudemment se dérober au reproche qu'avaient encouru quelques wolfiens ? Il craignait, selon toute vraisemblance, que l'on ne confondît Dieu et la nature, à force de considérer l'un comme la substance de l'autre, comme son *substratum*. Si Dieu n'existait pas, répétait-il, on ne comprendrait pas l'existence du monde, puisque l'on ne comprend pas qu'une chose contingente puisse avoir pour première origine un être également dépendant et relatif. Mais de cela même résulte que l'essence de Dieu diffère totalement de la substance du monde, et que sa manière d'être et d'agir est tout l'opposé de la constitution de l'univers[1]... Autant, on le voit aisément, la tentative de Meier est louable, quant aux intentions, autant elle est défectueuse dans ses allures et ses conclusions. Elle n'excelle véritablement qu'à relever les faibles des systèmes contraires, et qu'à

[1] Voyez sa *Cosmologie*, § 290 sqq. (en allem.).

recommander les croyances fondamentales du genre humain.

Les écrivains dont nous allons nous occuper, avant d'aborder Kant même, l'avaient senti, puisqu'ils cherchaient les éléments de leurs théories dans un autre ordre d'observations et de raisonnements.

CHAPITRE II.

THÉISTES ÉCLECTIQUES, SAVANTS OU POPULAIRES,

et particulièrement

SAMUEL REIMARUS.

« La véritable piété s'accorde avec tous les plaisirs raisonnables. » BOURDALOUE.

« Jamais la science ne nous a révélé de plus grandes choses ; et c'est bien ici que Bossuet pourrait s'écrier encore : *Qu'on voit la suite des desseins de Dieu.* On voit le grand ouvrage qui commence, qui se continue, qui s'achève. Dans ses desseins suivis, Dieu toujours avance ; il va de la matière à la vie, de la vie à l'intelligence, de l'intelligence à l'âme, et il ne s'arrête que lorsqu'il a créé l'homme, c'est-à-dire l'être qui le connaît. »
M. FLOURENS.

Voici une abondance variée d'auteurs, qu'il est cependant permis de réunir, parce que les nuances qui les distinguent ne les empêchent pas de se ressembler par plusieurs traits dominants. Quels sont ces traits ?

D'abord, tous ces écrivains sont ennemis de l'athéisme, du matérialisme sceptique ou fataliste, et le combattent ordinairement par un déisme scientifique ou pratique. En second lieu, ils cherchent de préférence les preuves de l'existence divine dans le monde des faits, des phénomènes physiques ou moraux, et particulièrement dans les observations qui forcent l'esprit d'admettre des *causes finales*. Enfin, ce qu'ils étudient avec

complaisance dans la nature divine, c'est sa profonde sagesse, c'est-à-dire tous les détails de la création qui représentent Dieu comme l'organisateur et l'administrateur de l'univers, comme un économe souverainement habile et sans cesse occupé du bonheur des êtres créés.

Si l'on écoute la pluralité de ces philosophes, l'homme a besoin de Dieu, comme d'une vie future, pour accomplir sa destinée, pour satisfaire cet invincible penchant à la félicité qui, plus que la vertu désintéressée, forme le mobile de son activité privée et publique. Ce penchant inné, universel, leur semble garantir solidement l'existence de l'artiste qui lui-même l'a mis dans l'homme. Ce même penchant leur paraît une chose pratique autant que contemplative, et très suffisante pour convaincre l'intelligence à la fois et le cœur. Puisque nous voyons que Dieu a rempli l'univers des marques de sa sollicitude pour notre bonheur présent et futur, pour le bien individuel et social de l'humanité, nous n'avons pas, disaient-ils, à nous perdre en spéculations confuses sur l'essence interne et impénétrable de la Divinité. Bornons-nous à étudier les œuvres de Dieu, à admirer celles que nous ne savons pas encore pénétrer, et puis efforçons-nous à pratiquer le double devoir qui découle de cette étude, la reconnaissance envers notre bienfaiteur, notre Père céleste, et la bienfaisance à l'égard des hommes, nos frères. Dieu ayant disposé la nature en faveur des êtres qu'il place au premier rang de la création, ces êtres ne sont-ils pas tenus d'organiser la société, leur seconde nature,

en vue du même but, pour le bonheur croissant de tous ses membres? Voilà comment les défenseurs des causes finales, ceux que l'érudite Allemagne appelait *téléologues*, se confondaient avec cette opinion imposante qui s'étendait sur toute l'Europe, sous le titre souvent malentendu de *philanthropes*. Desseins excellents, prétentions excessives, plus de justesse que d'élévation ou de profondeur, aptitude à consoler, à édifier les partisans de la vie active, incapacité pour contenter les esprits avides de tout scruter, de tout embrasser, impuissance à nourrir les imaginations éprises des choses idéales, à remplir les cœurs portés au dévouement absolu, à soutenir les âmes qui aspirent soit à l'abnégation stoïque soit à la charité chrétienne : tels sont les caractères communs aux théistes de cette école, en Allemagne encore plus que dans les pays voisins.

A quoi donc tenait l'importance de leur rôle? Au grand nombre de points de contact qui les rapprochaient de la secte régnante, et les imprégnaient de l'esprit du siècle, de l'esprit même de leurs adversaires. Ceux-ci, par exemple, tout en doutant de Dieu et de la vie future, tout en prêchant le pessimisme, ne recommandaient-ils pas avec ferveur tout ce qui peut contribuer à rendre les hommes plus justes, plus heureux, à leur inspirer plus de sympathie mutuelle, à couvrir la société de nobles ou d'utiles institutions, d'institutions telles parfois qu'il était même absurde de les rêver pour un monde où, d'après leur théorie, le hasard le dispute à je ne sais quel mauvais génie? Les partisans fidèles de Leibniz se démentaient

moins en favorisant ce genre d'éclectisme : ils y retrouvaient, sous une forme usuelle, plusieurs éléments de leur système, comme l'optimisme et l'amour universel. Les nombreux amateurs des sciences physiques y appréciaient l'emploi religieux des recherches modernes sur les règnes de la nature, sur les espèces qui les composent, sur la vie organique, sur l'instinct et les mœurs de toutes sortes d'êtres animés. Les fondateurs des sciences sociales, les promoteurs de l'économie politique, du droit naturel, de l'instruction et de l'éducation publiques y voyaient avec approbation l'alliance des intérêts moraux et des intérêts matériels, de l'industrie moderne et de cette piété agissante, qu'ils voulaient exempte de toute superstition et parfois de tout culte positif. Bien des ecclésiastiques, attachés aux anciennes formes du dogme chrétien, ne répugnaient pas à cette manière *sensible* de considérer Dieu et ses œuvres, ou s'en servaient du moins pour gagner ceux que l'on appelait *gens éclairés*, et pour les attirer doucement à la cause spéciale de l'Évangile.

A la tête de ce groupe à demi orthodoxe paraît un théologien, chef d'une école importante, et mis par Kant au nombre des principaux fondateurs de la morale moderne, Crusius[1]. Né la même année que Rousseau, en 1712, près de Mersebourg, mort à Leipzig en 1775, Crusius s'était proposé de bonne heure d'accorder la philosophie avec la révélation chrétienne, en même temps qu'avec le sens commun, et de préparer

[1] Voyez Kant, *Œuvres*. T. VIII, p. 154.

ainsi un système à la fois intelligible et religieux, *agréable à Dieu*, disait-il, *et accessible au peuple* [1]. Éviter ces deux extrémités : le mépris qu'affecte le piétisme pour la science, puis ce *formalisme* du savoir abstrait où nous conduisent les mathématiciens, voilà le problème à ses yeux. S'il est possible de le résoudre, c'est en traitant la science comme un moyen, comme un instrument, et en donnant à la piété le rang de but et de fin. Pénétré de cet esprit de conciliation, Crusius se met à interpréter les doctrines contemporaines, à les approprier avec sagacité à ses vues théoriques [2]. Le premier, il reprend justement Wolf d'avoir gâté, par une rédaction hétéroclite, la preuve métaphysique de la Divinité, et d'avoir même confondu l'existence dans la pensée avec l'existence extérieure. Ce tort, que Kant relèvera plus nettement encore, dispose Crusius en faveur de Newton et de Clarke, à représenter l'infini comme l'espace que Dieu remplit de sa présence. C'est contre les fatalistes surtout qu'il s'indigne, parce qu'ils osent qualifier l'univers de machine : les esprits libres, leur demande-t-il, c'est-à-dire l'opposé de machines, ne vivent-ils donc pas dans le monde ? Il blâme même Leibniz d'avoir parlé *du meilleur des mondes*. A son avis, c'est là une expression choquante, une contradiction, car en disant monde, on dit chose finie. Il poursuit les wolfiens jusque dans l'enceinte de la morale. Le principe qu'ils y avaient posé pour règle

[1] Voyez Crusius, *Logique*. § 32, 33. *Métaphysique*, préface, 2e édit. 1745.

[2] Voyez, outre sa *Métaphysique*, les deux volumes publiés en 1772 et 1773, sous le titre de *Précis* (*Kurzer Begriff*), mais formant 1692 pages.

suprême, à savoir, la loi de perfection et le sentiment du progrès engendrant la félicité, semble à Crusius brillant et même puissant, mais mêlé d'un genre d'épicurisme, entaché d'*eudémonisme*. A l'entendre, la dignité de l'homme et la grandeur de Dieu, la logique elle-même, exigent que l'on y substitue la volonté de l'auteur de cette loi, volonté souveraine qui s'annonce dans la conscience universelle, aussi clairement que dans les saintes Écritures, et qui seule a le droit de commander l'obéissance. Cependant Crusius ne s'inquiète guère de montrer à quels signes on peut reconnaître avec certitude une règle si haute : tant il est persuadé qu'elle s'énonce simplement et impérieusement. L'autorité particulière à cette loi atteste d'ailleurs, selon lui, l'existence du législateur spirituel, et forme non-seulement la sanction de la vie intérieure ou religieuse, mais son lien avec la vie pratique et sociale. La tige commune à ces deux sortes de vie, Crusius l'appelle la *vie raisonnable*, celle qui se conforme en tout aux décrets d'une sainte et infaillible raison[1].

Si, comme critique et comme dogmatiste, Crusius encouragea Kant, et l'inspira de plusieurs manières, il agit encore plus directement sur un autre ordre de penseurs, dont Leipzig était la résidence principale. A cet égard, nommons d'abord un de ses collègues, un de ces aimables et fins moralistes qui, sachant unir le goût de l'érudition à l'étude impartiale de l'âme et de la nature, se considéraient parfois comme des disciples

[1] Voyez Crusius, *Métaphysique*, § 235, 250, 382, 383 (en allemand). Comparez son *Guide de la vie raisonnable* (2e édit. 1751, en allemand).

de Leibniz. Ernest Platner ne mourut qu'en 1818 et survécut à Kant quatorze années; mais des chagrins domestiques avaient paralysé sa plume dès 1790 : il faut donc l'aborder avant son illustre antagoniste. L'élégante pureté de sa diction, les grâces naturelles de son style et de son esprit, la sûreté de son goût délicat, fruit d'un commerce assidu avec l'antiquité, la variété choisie de son savoir, la longue admiration de son auditoire et de ses lecteurs, l'enthousiasme fervent d'un Jean-Paul[1], tout cela recommande vivement la mémoire de Platner. Ce fut en 1772 qu'il s'élança au premier rang de ceux qui menaient alors de front plusieurs sortes d'études, telles que l'histoire de l'homme en général, et l'histoire particulière de la pensée humaine, les regardant comme les matériaux d'une science commune et plus haute, que Platner appelait *l'histoire de la conscience humaine*[2]. La connaissance dont il partait, c'était la physiologie, qui venait de recevoir de Boërhaave et de Haller une impulsion plus vive, une direction plus assurée. La croyance où il s'arrêtait, c'était la foi naturelle en Dieu, auteur de la constitution de l'homme physique et moral, et dispensateur de sa destinée présente et future. Chemin faisant il réfutait, par des exemples décisifs, avec une ironie attique, quelques savants dont il avait beaucoup emprunté, mais qui s'obstinaient à réduire aux connaissances

[1] Voyez M. Spazier, *Biographie de Jean-Paul* (1835). T. II, p. 11 (en allemand).

[2] Voyez la préface de sa *Nouvelle Anthropologie* (1790); et ses *Aphorismes philos.* (1776).

physiques et médicales toute la science humaine, y compris le droit et la morale.

Par ces utiles habitudes, Platner fut le maître ou le modèle des Tetens et des Irwing. Peut-être fut-il même, en quelques endroits, dépassé par Tetens, qu'on a surnommé avec raison le *Locke germanique*. Dans ses ingénieux *Essais sur la nature humaine*[1], et dans ses autres productions, celui-ci se fit remarquer, non-seulement par l'étendue des recherches et la sobre précision des aperçus, mais par la fermeté judicieuse dont il discutait le scepticisme de Hume. Vous vous flattez de tout renverser, dit-il à cet athlète redoutable, en donnant le principe de cause pour un jeu de la fantaisie, pour une combinaison d'idées abstraites ; mais vous aurez de la peine à dissimuler l'erreur par laquelle vous débutez et qui ressemble fort à un sophisme. Vous commencez par réduire ce principe à une simple succession dans le temps, à une association chronologique ; et puisqu'il n'est pas toujours aisé de montrer que tel phénomène est réellement l'effet ou l'œuvre du phénomène qu'il suit, vous affirmez hardiment que toute cause n'est elle-même qu'un phénomène, envisagé par l'imagination et par l'habitude comme l'antécédent d'un autre phénomène, mais dont personne ne saurait démontrer l'efficacité réelle et le pouvoir productif. Ainsi, de prime abord, vous excluez un genre de liaison fort connu pourtant, qui n'est pas seulement une succession dans le temps, mais qui tient à une production effective, à une sorte de création ; qui

[1] Publiés en 1777.

atteste, par conséquent, un rapport de dépendance nécessaire entre le fait engendré, ou l'effet, et le fait générateur, ou la cause. Comment, si vous niez ce rapport, expliquerez-vous les mouvements de la volonté, ou, si vous aimez mieux, les mouvements des muscles et des nerfs ? Ce n'est pas le temps qui les fait naître, quoiqu'ils apparaissent à un moment déterminé : c'est d'une force qu'ils procèdent, bien qu'ils succèdent à d'autres mouvements. La preuve qu'ils en procèdent, c'est qu'ils cessent d'apparaître du moment que la force s'altère et s'épuise. Cette force, cette puissance d'initiative, cette faculté d'agir spontanément, voilà ce que le genre humain appelle une cause, et voilà ce qui s'exercerait en réalité alors même que notre esprit ne concevrait pas l'inséparable liaison des effets avec leur cause. L'obstination que vous mettez à proscrire les causes dépose contre votre théorie, car elle montre ce que peut la volonté pour l'interprétation des faits, et combien d'illusions systématiques elle sait *causer*. L'habitude, qui explique tout à votre avis, n'explique rien, tant que vous n'aurez pas fait voir pourquoi l'esprit humain incline si constamment à rapporter l'effort de la main à l'impulsion de l'âme, à imputer à la tête les mouvements du bras, à rendre votre cœur, comme votre plume, responsable des égarements où vos écrits peuvent entraîner vos lecteurs. L'habitude suppose elle-même une source, un principe d'action. Quelle confiance méritent enfin vos raisonnements, lorsque vos admirateurs s'acharnent à les tourner contre la cause première, contre cette puissance à laquelle

remonte l'ensemble des choses, ou, pour parler votre langage, qui précède cette collection suivie de phénomènes que l'on a coutume d'appeler le monde [1] ?

L'auteur, de trempe analogue, qui se plaçait à côté de Tetens, François d'Irwing, repoussait de même, dans ses *Expériences et recherches sur l'homme* [2], par les lumières réunies de la médecine et de la psychologie, les fausses et pernicieuses assertions d'autres médecins et d'autres psychologues, tels que La Mettrie et Helvétius. Il les repoussait d'autant plus sûrement qu'il annonçait moins le dessein de les combattre. Cette réserve lui fut reprochée, non-seulement comme défaut de courage, mais comme s'il eût penché lui-même vers le matérialisme. Pour comprendre un reproche si mal fondé, il faut se souvenir que d'Irwing, Tetens, Platner et leurs nombreux imitateurs portèrent parfois le scrupule scientifique jusqu'à un demi-scepticisme, entretenu chez eux, au surplus, par une prédilection marquée pour Cicéron et pour l'urbanité académique. Hésitant à prendre parti, soit pour les *idées innées*, soit pour *la sensation et ses transformations*, pouvaient-ils échapper aux accusations contradictoires, si rarement épargnées aux esprits modérés ?

Parmi ces nobles esprits se distinguait un autre représentant de l'une des tendances religieuses de la philosophie au XVIII[e] siècle, Moïse Mendelssohn. Ce cœur humble et vertueux, ce sage généreux, plus habile

[1] Voyez Tetens, *Essais sur la nature humaine*. T. II, *passim* ; et les deux remarquables *Essais* qu'il publia dans les *Beitraege* de Kramer. T. II, p. 187, sqq. T. IV, p. 1, sqq.

[2] 4 volumes. 1778, Berlin, in-8, en allemand.

écrivain que penseur énergique, prosateur d'un goût excellent, moraliste sans originalité et sans feu, mais non sans une justesse gracieuse et piquante, dialecticien d'une clarté rare en Allemagne et d'une élégance trop soutenue même, était aussi dévoué à la science qu'à l'humanité, et restera toujours une des gloires de ce qu'il appelait sa double nation, des lettres allemandes et du culte judaïque. Ce fut à bon droit que Lessing le célébra sous le nom de *Nathan*, et Gœthe sous celui de *Saint Humanus*. Leibnizien tempéré et délicat, observateur assidu et fin connaisseur de l'âme et de ses mystères, auteur qui voulait écrire comme La Bruyère, non *divinement*, mais *raisonnablement*, il fut le guide et l'exemple, autant que le rival de plusieurs écrivains que l'Allemagne tient pour classiques. Sulzer, Garve, Zimmermann, Abbt, Engel, Jacobi marchèrent sur ses traces avec une sympathie mêlée de reconnaissance. Par deux ouvrages très connus, il contribua non-seulement à raffermir les vérités religieuses de la raison, mais à contrebalancer les folles et divertissantes tentatives des beaux esprits et des esprits forts qui, disait-il, commençaient par *penser joliment*[1] et finissaient par borner l'homme à la matière et au néant. Dans les *Matinées*, ou *Leçons sur l'existence de Dieu*, Mendelssohn recourt volontiers aux raisonnements métaphysiques. Dans le *Phédon*, ce livre ingénieux, qui est tour à tour imitation et œuvre originale, il consomme la tâche entreprise dans l'autre écrit, en essayant de prouver l'immortalité des âmes. La marche

[1] Mendelssohn, *Écrits philos.* I, p. 220 (en allem.).

qu'il suit dans ses démonstrations touchant Dieu est correcte, circonspecte, mais languissante. Une chose qui n'est pas, répète-t-il sous plusieurs formes, doit être possible ou impossible. Si elle est impossible, c'est qu'elle se contredit dans ses dispositions intérieures. Si elle est possible et qu'elle vienne à se réaliser, l'existence ne fera que s'ajouter à sa nature comme un mode ou un accident, comme une dépendance. Or, un pareil genre d'existence ne saurait convenir à l'Être parfait. Cet Être est donc réel, ou bien son essence renferme des éléments contradictoires. Mais s'il contenait des éléments semblables, nous serions incapables de le concevoir et de lui accorder les caractères d'un être réellement existant. Et cependant, ne sommes-nous pas forcés de le concevoir et même de l'adorer comme un être nécessaire? Au surplus, quand nous disons *nous*, nous exprimons non-seulement notre conviction invincible, mais une condition imposée à chaque être pensant. Or, ce que tous les êtres pensants sont obligés de concevoir est nécessairement vrai et vivant. Dieu vit donc, Dieu est donc l'élément vital de la pensée humaine, sa source et son objet éternel [1].

En ce qui concerne la nature divine, Mendelssohn a des sentiments que nous retrouverons chez Rousseau. Il veut aussi que la religion, par-dessus tout équitable et tolérante, se compose de lois et non pas de dogmes; et forme une croyance intime, un culte purement intérieur, qu'il met bien avant la foi dogmatique et exté-

[1] Voyez Mendelssohn, *Œuvres compl.* T. VI, p. 275 sqq. et le *Mémoire*, couronné à Berlin en 1761, *sur l'évidence des vérités métaphysiques*.

rieure. Mais malgré ce vœu de liberté religieuse, Mendelssohn, par suite d'une contradiction où Rousseau tombera de même, accorde à l'État le droit d'exiger que chaque citoyen croie en Dieu [1]. L'ouvrage où il cherche à reproduire Platon et non à l'effacer, le *Phédon*, brille par le ton et l'expression, plus que par le fond et par la force des idées. Dans un langage simple, élevé, insinuant, persuasif, mais dépourvu de verve, et surtout de profondeur, Mendelssohn expose des vues sur la persistance de l'âme, telles qu'en devait avoir un admirateur de Socrate et un libre interprète de Leibniz. L'absolue simplicité, l'invariable identité de l'âme, l'unité métaphysique de la *monade* pensante, voilà ce qui lui paraît une caution suffisante de l'immortalité individuelle. Néanmoins, il ne néglige pas d'invoquer certaines garanties morales ou religieuses, et particulièrement la sagesse du Créateur. Il lui semble impossible que l'âme se détruise spontanément ou s'épuise naturellement; pour qu'elle pérît, il faudrait donc un acte surnaturel, un miracle. Mais un miracle servant à un but pareil serait contraire à la nature de l'Être qui seul pût l'opérer : il démentirait la sagesse divine. Du reste, ne faut-il pas que l'âme humaine soit impérissable par rapport à Dieu même ? Oui : le but de la création et son dernier effort, c'est l'homme connaissant toujours mieux l'ensemble des œuvres divines. Mettre fin à cette connaissance progressive, ce serait donc faire en sorte que le but de la création fût manqué. Mais point de connaissance sans

[1] Voyez son plus bel ouvrage : *Jérusalem*.

conscience de soi et d'autrui, sans activité permanente et durée continue, sans destinée future et infinie. Tel est, en résumé, le raisonnement que Kant traitera de *paralogisme*, et qu'il combattra d'autant plus ardemment qu'il avait en grande estime un émule qui lui paraissait *incomparable*, et dont il enviait le talent d'écrire à l'égal des qualités d'un Fontenelle, ce *favori des Muses*[1].

Quelque grande que fût la vénération dont l'Allemagne entourait Mendelssohn, c'était un autre écrivain qui dominait les théistes les plus habiles du Nord. L'érudit Samuel Reimarus, l'exact et judicieux éditeur de Dion Cassius, le gendre dévoué et le fidèle collaborateur de l'helléniste Fabricius, mourut à Hambourg en 1768, après de longues années de souffrances; mais après y avoir enseigné quarante ans, avec le même succès, les humanités, la philosophie et les sciences naturelles. Hambourg s'énorgueillit justement d'avoir donné le jour et ouvert une carrière honorée à l'un des hommes qui prouvèrent le mieux qu'un savoir solide n'étouffe pas le jugement. Les opinions les plus passionnées, les plus diverses se rencontraient alors dans cette libre et opulente cité, dont les vastes affaires et les mœurs licencieuses agitaient fortement les études et les intelligences. Sur un fond dominant qui est le caractère indigène même, c'est-à-dire sur l'esprit d'action et d'observation, sur un sens aussi ferme, mais plus souple que le sérieux hollandais, se détachaient des directions extrêmes. Ici l'intolérance orthodoxe du

[1] Voyez Kant, *Œuvres compl.* T. I, p. 390; XI, p. 164.

pasteur Gœze, ce mortel ennemi de Lessing; là l'épicurisme contenu de Hagedorn, imitateur moins facile que patient d'Esope et d'Anacréon; plus loin le grossier matérialisme de Brockes, si vain d'un titre qui devait refleurir de nos jours, celui d'*émancipateur des sens*. Au milieu de ces influences belligérantes s'élevait le groupe paisible dont Reimarus était l'âme, et dont l'unique passion était l'étude combinée de Dieu et de la nature. Tout ce qui honore véritablement la sorte de génie propre aux Hambourgeois appartient, en un degré supérieur, aux ouvrages de Reimarus. Si la justesse et la rectitude caractérisent sa *Logique*, la sagacité d'investigation et la puissance d'induction font remarquer son livre sur *l'Instinct des animaux*, ce livre où, digne prédécesseur des Kirby et des F. Cuvier, il montre si sûrement que chaque animal est porté au bien-être et à la conservation de son espèce, par un penchant inné, ineffaçable, par un art admirablement industrieux, qui n'est point appris et qui en même temps n'est susceptible d'aucun perfectionnement. Toutes ces qualités distinguent encore davantage son traité *Des principales vérités de la religion naturelle*.

C'est là un travail auquel il faut s'arrêter, non-seulement parce qu'il n'est connu en France que par deux chapitres qui en furent traduits à Berlin, sous le titre d'*Essai sur la Providence*[1]; mais parce qu'il forme sans contredit un des ouvrages les plus sains et les plus utiles du XVIII[e] siècle, un de ceux qui pour-

[1] *Essai sur la Providence*, traduit de l'allemand de M. Reimar, par M. Erman. Berlin, 1768. 8.

raient servir de nos jours encore. « Je me propose, y dit l'auteur, de rendre évidentes les vérités de la religion naturelle ; et si je l'entreprends, c'est parce que je me suis convaincu, d'une part que les preuves tirées de l'Écriture sainte ne contentent plus tout le monde, d'autre part que tout le monde n'est pas capable d'approfondir les mystères de la métaphysique [1]. » Ce dessein si sensé, il l'accomplit de deux manières, tantôt en combattant, et tantôt en enseignant. L'importance de sa polémique est facile à comprendre, lorsqu'on sait à quels adversaires il s'attaquait. Nous en nommerons les principaux : Spinosa et La Mettrie, Bayle et Hume, Robinet et Maupertuis, Buffon même et J.-J. Rousseau. Si Reimarus brille dans la partie dogmatique, selon Tennemann [2] même, par la profondeur et la clarté, il déploie, en discutant, d'autres avantages non moins précieux. Toujours sobre et précis sans sécheresse, toujours scrupuleux et impartial, il se garde d'outrer, d'altérer les opinions de ses antagonistes, en même temps qu'il relève nettement les faibles qu'il y découvre. Ce qu'il se plaît surtout à signaler, ce sont les contradictions où elles tombent soit avec les faits, soit avec elles-mêmes. Alors, il est vrai, il ne dédaigne pas de mêler au raisonnement une légère dose de plaisanterie, ou plutôt de bon sens piquant. La Mettrie et les athées, dit-il, jouissent avec passion de leurs sens et trouvent qu'aucune partie du corps n'est inutile ; mais ne songez pas à leur faire avouer que l'œil est

[1] Préface.
[2] *Hist. de la Philos.* T. II, § 371.

fait pour voir et l'estomac pour digérer [1]. M. Rousseau, dit-il ailleurs, veut que son homme primitif et naturel soit « plus bête que les bêtes, » afin de se bien porter et d'être exempt des misères que la culture d'esprit et le commerce social peuvent occasionner; mais ce dessein ne l'empêche pas de conférer à son favori des dons infiniment supérieurs à la nature animale, comme la faculté d'agir librement et de toujours perfectionner son caractère, c'est-à-dire des dons tout à fait inutiles à un si candide et si stupide solitaire [2].

Autant Reimarus excelle à défendre ses idées, autant il sait attaquer celles des autres. J'ignore ce qu'il faut louer davantage, des endroits où il harcèle l'athéisme et le panthéisme; ou des passages plus nombreux qui doivent justifier soit les causes finales, soit en général les croyances auxquelles Leibniz avait adhéré. Leibniz, voilà son principal maître. Les services rendus par ce grand homme sont *immortels*, dit-il. Lui-même il voudrait à son tour en rendre quelques-uns dans une sphère moins haute, en conduisant aussi, par le chemin le plus droit, au travers des imperfections humaines, à la connaissance et à l'amour de l'Être le plus parfait [3]. Reimarus, au surplus, tente de remplir quelques vides laissés par la célèbre *Théodicée*, notamment ceux qui concernent la création du monde et l'immortalité des âmes. Les regards fixés sur le monde futur, presque autant que sur le spectacle si ré-

[1] *Des princip. vér. de la religion natur.* X, 12 sqq.
[2] VII, 2-7.
[3] IX, § 2.

gulier de la nature, il pense de la divine Providence ce que Socrate avait dit des ouvrages d'Héraclite : « Ce que j'en comprends me semble excellent ; je dois en penser autant de ce que je n'entends pas »[1]. Ainsi que Leibniz, Reimarus prend plaisir à considérer, à peser la sagesse divine, ce *choix constant du meilleur*, et à la suivre scrupuleusement dans la création, qu'il voit toujours aboutir à la prédominance et au bonheur des êtres animés. Mais, comme Leibniz aussi, Reimarus croit que, si l'espèce humaine est visiblement faite pour dominer le globe qu'elle habite, l'homme individuel s'abuse évidemment dès qu'il se regarde comme le centre de l'univers et qu'il prétend faire servir docilement le monde entier à sa félicité privée. « C'est là borner la perfection de Dieu, dit Reimarus, c'est amoindrir et défigurer les œuvres divines, c'est renverser l'ordre éternel et créer à plaisir des désordres imaginaires, c'est aspirer étourdiment à une fin qui est hors de notre portée et contraire à notre destination, c'est enfin forger follement de ses propres mains une longue chaîne de mécomptes et de chagrins. » Voilà comment les études profondes et détaillées de Reimarus sur l'histoire naturelle deviennent une justification, pour ainsi dire zoologique et physiologique, des pages où Leibniz avait cherché à démontrer spéculativement la Providence et ses droits.

Avant de retracer rapidement le tableau de ces savantes et intéressantes études, ne faut-il pas s'informer de la manière dont l'auteur légitime l'instrument

[1] IV, § 15. Cf. Diogène-Laërce. II, 22.

qu'il y emploie, le principe même des causes finales ? Ce principe que la peur des *qualités occultes* avait fait repousser à Descartes, et qu'elle pouvait faire paraître à Malebranche une *occupation des gens oisifs ;* ce principe que Bacon avait écarté par un bon mot que Bolingbroke [1] lui-même ne pouvait s'empêcher de blâmer : « ce sont des vierges consacrées à Dieu, mais inféconds ; » ce principe que Bossuet et Fénelon avaient invoqué en faveur de ce qu'ils nommaient les *conseils* ou les *desseins* de Dieu, ne devait guère trouver grâce dans un siècle idolâtre de Bacon, et par conséquent beaucoup plus exclusif que l'éloquent chancelier. Bien que partisans du pieux Newton, Maupertuis, d'Alembert, Buffon figurent parmi les contempteurs des causes finales. Buffon [2] et d'Alembert [3] les proscrivent des sciences physiques et mathématiques. Maupertuis [4] les bannit même des sciences morales et spéculatives. A leurs yeux, ce sont des hypothèses arbitraires, des pétitions de principe, des essences chimériques, des *êtres moraux*, des *bagatelles* même, en un mot, des fictions nuisibles à la saine connaissance de la nature. Certes, continue Reimarus, l'opinion de gens si habiles est très grave, mais leur conduite n'a pas moins de poids ; or, leur conduite rappelle fréquemment celle de

[1] Le mot du chancelier, dit Bolingbroke, est plus joli qu'exact, *rather prettily than truly* (*Works*. T. III, p. 403). — D'Alembert voit au contraire, dans cette comparaison, *beaucoup de finesse et de vérité*. (*Mélanges de litt*. T. I, p. 257.)

[2] *Hist. natur*. T. I, p. 2.

[3] *Mélanges de littér*. etc. T. I, p. 257.

[4] *Essai de Cosmol.*, au commencement et *passim*.

ce fameux prosateur, le *Bourgeois gentilhomme*[1]. Sans le savoir, ils cèdent à l'empire des causes finales. Ils y rendent hommage lorsqu'ils goûtent le plaisir de contempler la nature, lorsqu'ils se réjouissent d'en saisir les secrets, lorsqu'ils représentent le monde comme un ouvrage exquis, parfait; lorsqu'ils raisonnent sur les convenances et les avantages des objets créés, ou du moins sur leurs rapports mutuels; et même lorsqu'ils raisonnent simplement par analogie, c'est-à-dire en supposant d'emblée que de certaines règles, une certaine intelligence, règnent dans le monde physique. Loin de prouver ainsi que la nature contredit la loi des causes finales, ne montrent-ils pas plutôt qu'ils se démentent eux-mêmes; qu'au fond ils professent aussi ce qu'ils appellent un préjugé métaphysique, et que leur opposition immodérée n'est elle-même qu'une prévention de système?

Contre Buffon et d'Alembert, Reimarus va donc soutenir ces trois articles : 1° que les causes finales ont un fondement aussi solide dans la nature que dans la raison; 2° qu'elles sont utiles aux sciences naturelles, en conduisant à d'importantes découvertes; 3° qu'en tout cas, il est permis aux philosophes de les mettre en relation avec les vérités de l'histoire naturelle.

Suivons-le dans le développement de ces propositions, qui semblent n'avoir encore rien perdu de leur valeur.

La nature des corps, dit Reimarus, autorise et sug-

[1] *Religion nat.*, IV, § 16.

gère elle-même l'idée et l'usage des causes finales. Nul objet inanimé ne peut se comprendre qu'autant qu'il est rapporté aux êtres vivants, et par son existence et par sa constitution. Ce genre de rapport est-il arbitraire, *moral* et non pas physique, comme on le prétend? Mais Buffon lui-même avoue que, par ses organes, ses facultés, ses penchants, l'homme a une convenance manifeste avec le monde qui l'entoure. Cette convenance ne viendrait-elle que de l'organisation, ou même de l'imagination humaine? Non, car les objets qui forment l'autre terme de ce rapport sont réels, ont des forces et suivent des lois. Ils sont tellement réels que nos inclinations et nos pensées ne peuvent ni les faire, ni les défaire, ni même les modifier essentiellement. Il y a plus : quoique ces objets soient nécessaires à la vie de l'homme, ils n'ont pourtant de sens et de destination que par l'utilité dont ils sont pour cette vie; ils n'ont qu'une perfection externe et relative, c'est-à-dire subordonnée, proportionnée au bien de l'humanité. N'en résulte-t-il pas que cette perfection, encore qu'elle soit relative à nous, est antérieure à notre existence, indépendante de notre volonté, et par conséquent inhérente à la nature des choses? Ou deviendrait-elle arbitraire, imaginaire, dès que nous commençons à la sentir et à la comprendre? S'il en était ainsi, la seule connaissance du rapport de cause et d'effet rendrait également factice ou fictif ce rapport si indispensable aux sciences naturelles. Concluons plutôt que la correspondance de notre nature avec celle des objets extérieurs, n'étant pas notre œuvre et ne

pouvant pas être celle d'objets inintelligents ou même inanimés, a été établie par l'artiste du monde, par le constructeur de cette machine immense où les choses sans vie servent aux êtres vivants. Ce n'est pas tout encore ; une institution si constante a dû se trouver d'abord dans l'intelligence du Créateur, sous la forme de but, de dessein, et d'un dessein à l'accomplissement duquel concourrait comme moyen le monde matériel tout entier. Les derniers effets d'exécution, disaient judicieusement les scolastiques, ont été les premiers dans l'intention, *ultimum in executione, primum in intentione*. La raison première, la première cause de cette chaîne de moyens et de fins, il faut donc l'aller chercher dans la pensée du Créateur ; ou bien, si vous refusez de remonter jusque-là, ayez le courage de considérer l'univers comme un outil sans but connu, comme un instrument sans utilité connaissable, comme un ouvrage sans destination possible et sans auteur véritable.

S'adressant ensuite à ceux qui déclarent les causes finales superflues ou même pernicieuses dans les sciences naturelles, Reimarus commence par une remarque de bon sens. Ici on peut trop faire, dit-il ; on peut aussi ne pas faire assez. On fait trop en prétendant que l'on connaît tous les genres de destinations assignées aux êtres vivants, par cela seul que l'on aperçoit le but général des choses créées. On oublie alors que les fins particulières des espèces diverses, et même des divers individus, peuvent être atteintes par des moyens infiniment variés. On oublie surtout que notre raison

ne suffit pas pour résoudre tous les problèmes relatifs aux intentions divines par une seule notion, celle du chemin le plus court ou du moyen à nos yeux le plus simple. Mais on ne fait pas assez, lorsqu'on avance que le principe des causes finales, quelque étroitement qu'on l'unisse aux éléments certains de l'histoire naturelle, ne peut nous aider en aucune recherche scientifique. Qui ne sait, au contraire, par d'illustres exemples, combien ce principe a contribué à la découverte des plus importantes vérités. Ce fut la ferme conviction de la sagesse de Dieu, manifestée et appliquée dans l'organisation et le gouvernement de la nature, qui dirigea Philolaüs et Copernic, Colomb et Kepler, Leibniz, Newton, les Bernoulli. C'est grâce à cette conviction que la science est arrivée à connaître le mouvement de notre globe, celui de la lumière de notre atmosphère, l'existence du Nouveau Continent, l'aplatissement polaire, l'équilibre et les rapports respectifs des planètes, l'échelle continue des êtres, le plan simple de la nature, l'unité du genre humain [1]. Pour découvrir ces faits capitaux, les inventeurs étaient partis, non pas du hasard, mais de diverses maximes religieuses et raisonnables à la fois, qui peuvent toutes se réduire à celle-ci : rien n'existe en vain, mais tout suppose une destination bienveillante et sage, qu'il importe de constater positivement.

[1] Pour savoir à quel point Buffon lui-même est conduit, à son insu, par le principe des causes finales, en jetant les fondements de la physiologie et en précédant Camper, Blumenbach et Cuvier, il suffit de lire l'attachante et savante étude sur les *Travaux de Buffon* par M. Flourens.]

Toutefois, alors même que les causes finales seraient inutiles aux sciences, qu'est-ce qui pourrait empêcher le savant de les combiner avec l'étude de l'histoire naturelle ? Cette combinaison est-elle désirable, inévitable même ? Oui, parce que personne ne comprend un objet qu'après en avoir aperçu la cause, et parce qu'une cause efficiente n'est pas intelligible par elle-même, mais a besoin, pour le devenir, que l'on sache pourquoi elle agit, à quoi ses opérations doivent aboutir ou concourir. L'histoire naturelle nous pousse donc elle-même à une recherche plus haute. Est-ce connaître suffisamment la nature des plantes, la structure des animaux, que d'en voir les éléments et les parties, sans en apercevoir l'usage et le but ? L'araignée file sa toile où elle peut, la cigogne émigre dès qu'arrive une certaine saison : à quelle fin ? Un artiste tellement initié à la composition d'un ouvrage qu'il pourrait l'imiter et le reproduire exactement, serait-il cru, s'il prétendait qu'il n'en connaît pas la destination ? Il en est ainsi de l'ouvrage qui s'appelle univers. Bannissez-en toute idée de dessein, vous n'y verrez plus de liaison aucune, nulle dépendance mutuelle. Vous n'y pourrez plus voir que du chaos, qu'une succession inintelligible de formes et de mouvements, qu'une suite de phénomènes géométriques et mécaniques, ou si l'on veut, de causes aveugles, incapables d'expliquer la position propre et l'influence respective des choses. Alors, plus de perfection ni externe ni interne ; plus aucun de ces plaisirs que produit la vue de l'ordre et de la beauté ; plus de repos d'esprit, plus de paix d'âme.

Rappelez, au contraire, la notion de dessein, et l'énigme pourra être devinée. Le monde vous apparaîtra comme l'habitation de toutes espèces d'êtres vivants, faite pour leur développement et leur bien. Vous comprendrez pourquoi vous êtes placés au milieu d'une multitude de corps qui ne jouissent pas pour eux-mêmes de leur existence; pourquoi l'univers est divisé en tant de parties dont la figure est uniformément ronde; pourquoi toutes ces sphères sont rangées dans tel ordre et à telle distance respective, sous l'empire de telle force, de telle loi; pourquoi une sphère lumineuse se trouve entourée de plusieurs sphères opaques; pourquoi celles-ci parcourent les alternatives de nuit, de jour, des saisons, nagent dans un éther subtil, et se couvrent d'une vapeur plus dense et de plantes variées; pourquoi les organes et les instincts des êtres vivants sont disposés et dirigés d'une façon particulière; pourquoi ces êtres expriment ensemble tous les genres possibles de vitalité, en même temps qu'ils composent une chaîne continue, où il ne manque point d'anneau, où chaque anneau se trouve doué de la puissance de goûter la vie qui lui est propre et de remplir la destination qui renferme son bonheur.

Ce que Reimarus répond à Maupertuis achève de justifier le principe qu'il vient de défendre contre d'Alembert et Buffon. « Notre intelligence est trop faible, avait dit le spirituel auteur de l'*Essai de Cosmologie*, pour connaître la destination des choses, les rapports qu'elles ont entre elles et avec le tout. » Faux raisonnement! De ce que l'on ne peut connaître

tous les rapports des choses avec l'ensemble, toutes les parties de leur destination, suit-il en effet qu'on n'en puisse rien savoir absolument? Ne voit-on rien, parce que l'on ne voit pas distinctement chaque détail? Mais qui ne voit pas l'usage général du soleil, ou l'utilité des membres de notre corps?... « Cependant, reprend-on, vous prêtez souvent à Dieu des intentions humaines, indignes de sa majesté. Quoique l'on puisse admettre que tout doit avoir une destination, comment la déterminer?... » A quoi Reimarus réplique ainsi : Dieu n'a pas caché son action, du moins en ce qui touche ces desseins importants que l'entendement le plus simple est en état de lire avec clarté. On abuse de ce genre d'inductions, sans doute; mais faut-il pour cela s'en abstenir totalement? Si je ne comprends pas chaque page d'un livre instructif, je ne m'interdis pourtant pas de l'étudier, je suis même sûr de n'en avoir pas moins saisi l'esprit et les idées fondamentales. Circonspection, prudence, patience, voilà les conditions qui font éviter l'abus et qui fortifient le bon usage... « Vous vous perdez, objecte-t-on enfin, dans la recherche de *bagatelles* qu'il faut laisser à ceux qui n'en sentent pas la frivolité[1]... » Si les défenseurs des causes finales peuvent aller trop loin à cet égard, leurs adversaires se trompent encore davantage, en qualifiant de bagatelles les détails minimes de la création, ce monde des infiniment petits, qui ne révèle pas moins que le monde des infiniment grands la sagesse et la puissance du Créateur. Rien de ce qui se rapporte au

[1] Maupertuis, *Essai de Cosmologie*, p. 7, 25.

plan de la création n'est petit ou méprisable. L'intelligence divine ne serait plus divine, si elle ne paraissait pas dans les moindres combinaisons de la matière et de la vie. Pourquoi nous blâmer de ce que nous considérons la toile d'araignée comme un indice de la perfection créatrice? Cette toile qui vous fait rire atteste un art accompli, relativement à la conservation de son ouvrière; et puisque l'araignée n'a appris cet art de personne et ne l'a pas inventé d'elle-même, ne l'a-t-elle pas reçu, pour lui tenir lieu d'intelligence, d'une main invisible qu'il est difficile de méconnaître et de mépriser[1]?

Lorsqu'on descend du dessein général de la création à la considération des desseins particuliers, Reimarus le fait remarquer plus d'une fois, on peut se tromper de deux façons. D'abord quand, de l'utilité manifeste d'un objet, on induit qu'il ne saurait avoir aucun autre usage : en effet, une même organisation comporte plusieurs sortes d'applications. Ensuite, quand on se guide uniquement par l'analogie qu'un objet présente avec d'autres objets : la ressemblance des choses naturelles n'admet-elle pas bon nombre de divergences? Mais on s'égarerait bien plus en concluant que la nature produit des objets qui sont sans utilité, sans but aucun. Une règle fort sûre peut nous conduire ici comme en tout genre de causes : nous ne pouvons être certains d'avoir saisi la fin réelle d'une existence, et sa convenance spéciale, que là où le contraire est évidemment impossible. Cette règle, Reimarus l'applique, par

[1] Reimarus, *Religion natur.*, IV, § 13.

exemple, en disant : les planètes ont des habitants, parce qu'elles ont dû être créées pour servir de siége à des êtres vivants ; les animaux ont vie et âme, parce qu'ils ont des organes, c'est-à-dire des instruments faits pour sentir et agir.

Après avoir détruit les plus fortes objections, Reimarus entre en matière, c'est-à-dire essaye de faire voir, appuyé à la fois sur le principe des causes finales et sur la constitution du monde animal, que Dieu a tout organisé pour les êtres vivants, et a créé les êtres vivants pour leur bien. Cette vaste et simple induction, il la développe, à travers deux savants morceaux, par une série d'observations naturelles du plus haut intérêt. Le point dont il y part, c'est qu'il existe un monde physique, composé d'animaux et d'hommes. Ces hommes, ces animaux ont eu un commencement, comme ils auront une fin, puisque tous ceux qui ont existé avant eux sont nés et morts. Ils ont dû commencer, non-seulement quant à leur individualité, mais quant à leur espèce. A l'origine de chaque race se doit trouver un premier couple. Il serait absurde non-seulement d'admettre une série infinie de générations antérieures sans génération primitive, mais de mépriser les témoignages de l'histoire universelle, d'après lesquels notre globe, d'abord désert, vit ses habitants se disperser peu à peu sur toute sa surface, ses langues et ses arts sortir d'une même souche et se tenir comme les branches d'un même arbre. Mais si les êtres animés ont commencé, de qui ont-ils reçu la vie ? Ou du monde purement matériel et inanimé, ou

d'un principe distinct et indépendant de ce monde. Or, il est aisé de se convaincre que leur naissance n'est pas due à la matière brute. On disserte beaucoup sur ce qu'il a plu d'appeler *génération équivoque,* sur une théorie de production selon laquelle la chaleur du soleil, en faisant fermenter le limon, engendrerait spontanément des êtres vivants et organiques. On prétend aussi qu'il y eut de toute éternité, pour chaque espèce d'animaux, des œufs, des semences nettement déterminées. On suppose même que l'aveugle hasard puisse à lui seul composer des corps où brille un art infini, une intelligence accomplie. Mais ces hypothèses font-elles autre chose qu'éluder ou aggraver la difficulté ? Le soleil ne saurait tirer du limon terrestre les éléments qui n'y sont pas contenus : la terre est la nourrice, mais non la mère des hommes, et le soleil n'est que leur instituteur. On ne conçoit pas non plus que les œufs primitifs, les essences spermatiques, s'il y en eut jamais, se soient formés eux-mêmes. On ne comprend pas, enfin, que le hasard ait partout établi de l'ordre, en faisant en sorte que toute chose réponde à une intention et réalise un dessein marqué. Ce n'est donc pas la masse matérielle, c'est un principe tout différent, qui est l'auteur des êtres animés.

Loin de se borner à cette première exposition, Reimarus montre avec plus de netteté encore que le monde brut, auquel seul on s'obstine à ramener l'existence des êtres vivants, est en lui-même inerte ; et que s'il se meut, c'est à la manière d'une machine qui reçoit l'impulsion et dont les moindres mouvements

se rapportent à un but qui lui est étranger. En effet, si le but de ce vaste mécanisme appartenait à la matière même, celle-ci aurait en elle toute sa destination et manifesterait une perfection interne, une sensibilité, une intelligence, une volonté propres. Mais c'est l'inverse dont elle fait preuve. La perfection dont elle est susceptible est toute relative, et la fin où elle est forcée de tendre se trouve hors d'elle, dans les êtres vivants qui s'en servent : elle n'a de valeur qu'à proportion des avantages qu'elle procure aux animaux et aux hommes. Ceux-ci renferment seuls la raison des propriétés et des déterminations qui appartiennent à la nature [1]. Aussi, en considérant les êtres vivants, a-t-on le droit de les séparer du monde purement matériel, lequel peut exister sans eux, comme une maison sans habitants.

De là que suit-il à l'égard du principe qui est tout à la fois cause du monde inanimé et auteur des êtres animés ? Ceci d'abord : c'est que Dieu créa l'un pour le bien des autres. Puis, qu'il n'est pas possible de comprendre le rapport du monde inanimé au monde vivant, ni la présence de tous deux, sans admettre l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un Être qui voulait non-seulement que les deux ordres de choses fussent, mais que l'un eût avec l'autre une constante relation de moyen à fin. En d'autres termes, s'il y a des rapports de dessein dans la nature, la nature a pour auteur un Être intelligent ; s'il n'y en a point, le nom de Dieu ne signifie plus rien du tout [2].

Après s'être assuré ainsi de l'existence de Dieu, après

[1] III[e] Traité

[2] IV[e] Traité.

avoir acquis le droit de considérer les desseins de la nature comme des intentions divines, Reimarus essaye d'exposer en détail les vues particulières de Dieu sur le règne animal. Il l'essaye, autant pour tracer une image plus vive de la sagesse, de la bonté, de la puissance du Créateur, que pour peindre plus énergiquement le but même de la carrière humaine. L'espace ne nous permet pas de suivre ici les beaux et solides développements, où il nous représente les animaux prvés de raison, tantôt se conservant et se défendant, tantôt se reproduisant et se propageant, mais déployant toujours des instincts étonnants, des facultés si pleines d'art et de prévoyance, des habitudes si heureusement uniformes et régulières, qu'un artiste unique et tout sage pouvait seul les en doter primitivement. Bornons-nous à résumer quelques-unes des maximes qui découlent de ces développements, et qui expriment avec simplicité les règles auxquelles la cosmologie avait donné tant de titres singuliers, telles que lois d'*économie*, de *continuité*, de *variété infinie*.

1. Les choses inanimées, ainsi que les propriétés et les opérations qui les caractérisent, n'ont point de perfection interne, c'est-à-dire ne sont ni par elles-mêmes ni pour elles-mêmes, mais existent toutes à cause et en vue des êtres vivants.

2. Le corps d'un être vivant ne tient pas en lui-même la raison de son existence et de son organisation : il a été formé en considération de l'âme qui le vivifie et qui marque seule la destination spéciale d'un être.

3. Les forces et les lois de l'âme se rapportent toutes à un mode précis d'activité, de perfection propre, de bonheur individuel.

4. Rien ne se fait donc en vain ; mais tout ce qui arrive accomplit une intention quelconque du Créateur, toujours relative au bien des êtres vivants.

5. Tout ce qui est visiblement compris dans le plan général de la création, et en même temps conforme aux perfections que la raison est forcée d'attribuer à Dieu, peut donc se regarder comme une intention ou une œuvre divine.

6. Le trait distinctif de la sagesse et de la bonté divines, c'est de choisir les moyens les plus simples et les plus aisés pour atteindre la meilleure fin.

7. Plus est grande la variété des êtres vivants, la simplicité des moyens que réclame chaque forme d'existence, l'intelligence qui se manifeste dans l'accomplissement des destinées, plus l'intention parfaite de Dieu est éclatante. Aussi cette intention ne frappe-t-elle nulle part plus vivement que dans l'industrie spontanée des animaux déraisonnables.

En passant du règne animal à l'homme et à son âme, Reimarus s'attache à définir, comme principal caractère de notre espèce, la raison, cette faculté qui nous permet de dépasser le présent, de faire revivre le passé, d'anticiper sur l'avenir, de goûter une multitude diverse de plaisirs spirituels. N'est-ce pas la raison qui nous montre la Providence au fond de ces soins assidus que prend la nature pour la conservation et le bonheur des êtres vivants? C'est la raison qui nous

rassure, en prouvant que les maux allégués contre la Providence révèlent un but salutaire, dès qu'ils sont pris isolément. C'est la raison qui nous représente l'immortalité comme possible pour des âmes essentiellement simples, et même comme nécessaire dans une économie où il ne peut y avoir aucun être inutile ou sans but. Si notre désir de savoir et de félicité n'est pas satisfait, la bête, n'ayant pas de contradiction dans sa destinée, est plus heureuse que l'homme. La disproportion qui se rencontre souvent entre le mérite et la récompense, n'exige-t-elle pas aussi une réparation future ? La raison enfin, pour dernier service, nous fait aimer et apprécier la religion, en nous convainquant que la piété, loin de s'opposer à la jouissance des biens terrestres, y ajoute plusieurs sortes d'avantages et particulièrement cette tranquillité d'âme sans laquelle nul plaisir n'est durable[1]... Pourquoi Reimarus, arrivé dans ses inductions à ce terme élevé, ne fait-il point un pas de plus? Pourquoi ne va-t-il pas aussi loin que les platoniciens et les chrétiens, jusqu'à nous montrer que, tout étant fait pour le bien de l'homme , et l'homme lui-même étant fait pour le bien souverain, c'est en Dieu que l'humanité doit chercher et trouvera seulement sa fin dernière, la consommation de son savoir et de son bonheur? Pourquoi s'abstient-il de faire voir que le principe efficient du monde est aussi le principe de la perfection, la suprême cause finale des êtres intelligents ; et qu'aspirer à une félicité digne de ces êtres, c'est vouloir s'unir à la Divinité même ?... Pourquoi Reimarus

[1] Xe Traité.

ne va pas jusque-là ? C'est que les meilleurs esprits payent tribut aux goûts, aux défauts de leur siècle. C'est qu'en 1750 on s'inquiétait peu de répondre à cette question de Pascal : « Si l'homme n'est fait pour Dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en Dieu ? »

En compensation, voici sept éditions, la dernière de 1798, témoin de l'influence exercée par les pensées de Reimarus en Allemagne. Kant ne fut pas seul rempli d'estime pour le naturaliste de Hambourg. La dernière des écoles enfantées par la révolution kantienne, l'école de Hegel, le regarde encore, non-seulement comme un des hommes les plus *éclairés* du dernier siècle, mais comme la perfection du bon sens, comme le savant, dit M. Rosenkranz, « le plus habile à tenir tête aux sophismes anglais et français, en même temps qu'à remarquer la profonde et éternelle présence du Créateur dans la nature[1]. » Il est permis de conjecturer que Hume lui-même subit cette action en quelque chose, grâce à une bonne traduction anglaise[2] : du moins est-il certain qu'il modifia vers la fin plusieurs de ses idées favorites, en les rapprochant des croyances de Reimarus. Ainsi, dans ses fameux *Dialogues sur la religion naturelle*, l'ingénieux sceptique avoue qu'il faut faire violence à la raison pour ne pas reconnaître immédiatement dans l'ordre du monde les desseins

[1] Voyez M. Rosenkranz, *Hist. de la phil. de Kant*, p. 74 sqq.

[2] Wynne la publia sous ce titre : *The principal truths of natural religion, defended and illustrated by H.-S. Reimarus* (Londres, 1766, 8). Cette version, un peu abrégée, est inférieure à la traduction hollandaise, que le professeur Lulofs de Leyde avait enrichie de notes précieuses : *De voornaamste Waarheden van den natuurlyken Gods-Dienst* (Leyde, 1758, 8.)

d'une première cause. Les objections contre les causes finales, dit-il, sont en définitive des chicanes, des sophismes, des disputes de mots[1]; et à parler avec sincérité, les réflexions et les études de l'homme sont secrètement dirigées ou soutenues par cette conviction que la nature est l'ouvrage d'un auteur parfaitement intelligent[2].

Quoi qu'il en soit, l'Allemagne considéra longtemps, de plein droit, le volume de Reimarus comme le centre et le modèle des travaux sans nombre où le théisme contemporain, avant d'être secouru par les belles conquêtes de la géologie, s'attachait à démontrer la Providence à l'aide des sciences naturelles. Selon ses compatriotes, si Reimarus, par le style, était inférieur à Fénelon, à ce penseur inspiré d'Homère et de Platon, à ce peintre enchanteur de l'aimable et naissante nature, il le surpassait par la précision et l'abondance de ses connaissances en histoire naturelle; autant peut-être que le beau livre de l'évêque français avait laissé derrière lui l'ouvrage que les Anglais y comparaient, *l'Antidote contre l'Athéisme* du subtil et tendre Henri More. C'est le lieu de nommer les principaux de ces habiles et pieux interprètes de la création au XVIII[e] siècle; les principaux seulement, tant leur nombre est étendu. En Angleterre et en Hollande, les plus connus sont Rey et Derham, Nieuwentyt et Paley; en France, ou du moins en langue française, Fontenelle, Réaumur,

[1] *Dialogues concerning natural religion*, by David Hume. P. 111, 128, 135. « *Mere cavils and sophisms.* »

[2] *A first intelligent Author*, p. 131.

Charles Bonnet, Abraham Trembley et même l'adroit auteur de la *Chenille à saule*, ce Pierre Lyonnet que louait George Cuvier. Dans la patrie de Reimarus, où l'on est encore plus embarrassé de choisir, bornons-nous aux suivants : Christian Wolf, Fabricius, Lesser, Lambert, Bothe, Schulze, Geltke. Tous les ordres d'existences, toutes les espèces d'êtres, les infiniment grands et les infiniment petits, les corps organiques et les inorganiques, ceux que l'on observe sans instruments, ceux que l'on étudie au moyen du télescope ou du microscope, ceux que l'on analyse avec le scalpel ou avec le creuset, tout est exploré, décomposé, pesé, mesuré, décrit, tout est invoqué en témoignage pour une cause première, pour une intelligence parfaite. Cette théologie universelle de la nature se subdivise alors en vingt théologies spéciales. Le feu et l'eau, les insectes et l'homme, les testacés et les pierres, les plantes et les astres, l'air et jusqu'aux orages, tous les domaines de la création sont forcés de produire un genre de révélation et de dicter un essai de théodicée. De là tant de livres utiles ou curieux, et tant de titres ambitieux et bizarres : *Hydrothéologie*, *Pyrothéologie*, *Lithothéologie*, *Testacéothéologie*, *Insectothéologie*, *Brontéthéologie*, *Astrothéologie*, etc.

On s'est moqué d'une ardeur qui dissèque si intrépidement les moindres œuvres de Dieu, afin d'en mieux saisir l'insaisissable auteur. Des théistes même se sont amusés à la tourner en ridicule. Qui ne se souvient de l'injuste jugement porté par Jean-Jacques, mais noblement récusé par l'auteur[1] du *Génie du Chris-*

[1] Voyez Chateaubriand, l. I. P. I, c. V.

tianisme? « J'ai lu Nieuwentyt avec surprise et presque avec scandale, dit le *Vicaire Savoyard.* Comment cet homme a-t-il pu vouloir faire un livre des merveilles de la nature qui montrent la sagesse de son auteur? Son livre serait aussi gros que le monde, qu'il n'aurait pas épuisé son sujet, et sitôt qu'on veut entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe qui est l'harmonie et l'accord du tout... » Mais ces défenseurs industrieux de la Providence n'avaient pas la prétention d'épuiser leur sujet, ni surtout d'oublier l'harmonie de l'ensemble. Ce qu'ils désiraient, c'était de montrer, à une époque de plus en plus engouée des détails, que l'accord et la sagesse du tout se retrouvent dans les détails, dans les êtres les moins intellectuels, dans les rapports des phénomènes les plus fugitifs, et jusque dans les atomes de l'infiniment minime.

Ce qui prêtait plus justement à la plaisanterie, c'était le zèle des imaginations qui rivalisaient d'invention pour découvrir partout des causes finales et pour en supposer toujours les plus ingénieuses ou les plus puissantes. Les exemples de cette préoccupation abondent, sans que l'on ait à citer le nez de l'homme dont la conformation, disait-on, pourrait bien n'être si particulière qu'à cause des myopes, des presbytes et de quiconque a besoin de porter des lunettes..... Quelle peut être la destination du liége, demandaient en vers Goethe et Schiller[1], si ce n'est la commodité qu'il offre aux hommes d'avoir de bons bouchons pour leurs

[1] Dans le recueil intitulé *Xenien.*

bouteilles ?... Cette question suffit pour rappeler les excès de ces recherches, excès inévitables dans un temps où le triomphe de l'éducation consistait à faire également admirer aux *jeunes citoyens du monde*, aux enfants de l'un et de l'autre sexe, le coucher du soleil et un crapaud, le firmament et une limace. Mais s'en suit-il, demandait à son tour Reimarus, que cette étude doive elle-même être dédaignée, et qu'il soit sensé de l'abandonner pour toujours ? Les efforts de tant d'habiles naturalistes avaient beau dégénérer quelquefois en minuties, en observations subtiles ou plates : ils n'en demeuraient pas moins une protestation honorable et imposante dans un siècle engoué de Lucrèce et de Bacon. Ces efforts n'étaient pas seulement louables et désirables, en présence de ces ardents proscripteurs de la raison divine, des Hume et des d'Holbach ; mais ils serviront toujours utilement à l'instruction d'une grande partie du genre humain. C'était là, répétons-le, le sentiment de Kant et de Hegel. Le premier, malgré les objections élevées par lui-même, n'était-il pas sincère partisan de ce qu'il nommait la *finalité*[1], cette cause intérieure de la beauté des objets, selon lui, non moins que de leur utilité ? Le second considérait la *téléologie* du XVIII[e] siècle, comme une préparation indispensable à sa doctrine sur l'organisation universelle ; à cette partie de la philosophie

[1] *Zweckmæssigkeit*, c'est-à-dire que toutes choses se rapportent exactement à quelque but convenable, précis et choisi ; qu'elles sont admirablement proportionnées à leur fin, et qu'elles proclament l'empire universel d'une loi de sagesse.

naturelle qu'il nommait durement l'*Organique*, et qu'il plaçait à la suite de la physique et de la chimie, à titre de couronnement et d'explication de l'une et de l'autre.

Ne taisons aucun reproche adressé aux sectateurs de Reimarus, à ceux-là surtout qui, comme Basedow, Campe, Salzmann, essayaient de fonder sur ce genre de théologie un système entier d'éducation, destiné à rivaliser avec les théories pédagogiques de Rousseau. Nous l'avons déjà dit : il leur est arrivé de rabaisser Dieu, ou du moins son rapport avec l'univers. A force de le concevoir comme le type achevé de l'économe, de l'administrateur, ils le représentaient volontiers comme un grand artisan, comme un technologue, ou un manufacturier accompli. En s'habituant à concentrer le but du travail universel dans le bonheur de l'homme, dans le bien-être terrestre, bien-être à la fois décrété par le Créateur et recherché par l'homme, ils avaient parfois l'air de considérer Dieu comme le serviteur, comme l'employé, nous allions dire comme l'obligé de l'humanité. En les entendant, on pouvait être tenté de croire que Dieu devait savoir gré aux hommes de ce qu'ils lui fournissaient de quoi l'occuper, de quoi exercer son immense activité et satisfaire ce besoin de produire et de donner qui domine sa nature paternellement libérale. Il serait fastidieux de rappeler les conséquences que l'égoïsme tirait aisément d'une théorie semblable, et combien il s'en appuyait pour soutenir que c'est adorer et servir Dieu, que de se consacrer scrupuleusement à la recherche exclusive du bonheur

personnel. Ces conséquences, en effet, furent tirées çà et là par des gens qui désiraient, non-seulement goûter les biens de ce monde, mais les rehausser de certaines émotions mi-religieuses, mi-bucoliques, qu'eût dissipées le sentiment de la sainteté divine et de la responsabilité humaine. Ce sera en partie pour en finir avec ces épicuriens aux pieuses allures, que Kant ressuscitera le stoïcisme le plus impérieux.

Il est également superflu d'ajouter que pareille accusation ne saurait atteindre Reimarus même qui, par sa vie entière, par la résignation merveilleuse dont il combattit, durant de longues années, une santé détestable, fit voir à quel point chez lui l'amour de Dieu était pur et vif. Elle ne peut pas s'adresser davantage à celui de ses amis qu'on a coutume de placer près de lui, au créateur de la critique littéraire des Allemands et à leur Diderot, Lessing. Entre l'humaniste de Hambourg et le bibliothécaire de Wolfenbüttel, il y a cependant bien des différences ; nous ne pouvons en noter ici que la plus saillante. Tout admirateur qu'il était de Leibniz, Lessing l'était plus encore de Spinosa, tandis que Reimarus ne voyait dans le spinosisme qu'une hypothèse mathématique où l'on suppose ce qui est en question, où l'on glisse habilement dans les définitions fondamentales des idées ce que l'on voudrait trouver dans les choses mêmes et ce dont il faudrait d'abord montrer la réalité [1]. Cette magnifique correspondance des choses, par laquelle toutes, selon Pascal, sont *causantes et causées*, *aidantes et aidées*, ces

[1] *Des princip. vérit. de la Relig. natur.* III, 13.

rapports prévus, prémédités, que Reimarus faisait remonter à un principe distinct de l'univers, Lessing se les expliquait par l'identité substantielle de l'esprit infini avec l'esprit répandu dans le monde, par l'antique formule de la Grande-Grèce : *Tout est un*. C'est cette croyance que respire son célèbre écrit de l'*Éducation du genre humain*, sur lequel les Saint-Simoniens ont rappelé l'attention publique. On sait qu'il y est question du développement spirituel que l'humanité tire de sa propre essence, par la vertu qui lui est inhérente. Cette vertu, cette essence est, suivant Lessing, le fond même de la religion, et ce fond est simple et éternel comme l'humanité même. Les changements religieux qui s'accomplissent sur la scène de l'histoire sont les modes nécessaires, les degrés, les progrès de cette aspiration intérieure et permanente. D'où il suit que la révélation divine n'est pas une instruction une fois donnée, à jamais close, une institution immobile et pour ainsi dire stéréotype : c'est une force continue, inépuisable, toujours mouvante, dont l'action se règle et varie d'après l'état relatif et changeant des siècles, des nations, des individus. Quand une forme religieuse a perdu sa convenance, c'est-à-dire quand elle ne répond plus aux besoins d'un âge, elle est insensiblement remplacée par une autre forme, par une phase plus exacte et plus complète, ou du moins par une expression plus conforme au génie de l'époque, sinon au génie immuable de l'homme. Mais que l'on se garde de conclure de là que l'expression abandonnée fût en elle-même fausse et indigne du genre humain ; elle était

relativement légitime et vraie, parce qu'elle était utile en son temps et seule possible alors. L'expression actuelle, dût-elle sembler impérissable, aura le même sort ; car elle aussi, usée et dépassée, sera suivie d'une nouvelle forme de croyance et de culte, naturellement assortie aux progrès futurs. Pourquoi donc un troisième Évangile ne viendrait-il pas manifester les vertus les plus secrètes du christianisme, et appliquer son essence la plus intime, la plus puissante ?...

Quelle que soit la valeur de cette opinion, nous devions la mentionner ici pour deux motifs. Ne prouve-t-elle pas d'abord que les esprits alors les plus distingués en Allemagne étaient loin de partager les préventions irréligieuses ou antichrétiennes si communes au XVIIIe siècle ; et même cette indifférence plus récente, qu'exprime si brièvement un des conducteurs de notre génération, lord Byron, en disant que les religions ont leur tour, *take their turns* [1] ? Ne marque-t-elle pas vivement un noble effort, celui d'unir le sentiment religieux à tous les genres de progrès dont l'humanité se trouve capable ? Bien comprise, cette idée d'une ascension religieuse, d'une éducation spirituelle du genre humain, pouvait devenir abondante en influences aussi fécondes pour la science que pour la société. En faisant de Dieu le centre invisible ou le terme suprême de l'humanité, elle agrandissait les études et épurait les mœurs, elle élevait la pensée et la civilisation, elle imprimait à toute la destinée, privée et publique, une unité sans inertie et une liberté sans

[1] *Child-Harold*. C. II.

désordre. Elle avait un autre avantage non moins précieux : elle liait l'avenir au passé, en rendant le présent respectueux pour les traditions, pour les objets chers aux générations éteintes. Elle répandait la véritable tolérance, en faisant comprendre à chacun comment des croyances nées à des époques très diverses peuvent vivre côte à côte dans un grand État ou dans une vaste association de peuples, telle que l'est l'Europe moderne; comment elles se doivent un respect mutuel, étant toutes obligées de s'appuyer sur la justice qui, suivant Fénelon, « garde le retranchement impénétrable de la liberté du cœur, » et de fuir l'intervention de « la force qui ne fait que des hypocrites et met la religion en servitude. » Cette idée de l'éducation religieuse de l'humanité, enfin, a un dernier mérite en ce que, non-seulement elle dispose l'homme à chercher dans l'histoire de son espèce l'action constante, quoique variée, de la divine Providence, menant l'homme qui s'agite, dit Bossuet; mais à diriger sa propre activité vers l'accomplissement de ces desseins sublimes pour lesquels un Dieu sage et bon devait nous faire naître et respirer, pour lesquels, tant ils remplissent l'âme de courage, nous savons parfois souffrir et mourir. Cette expression de Lessing, rapprochée du sens où l'avaient prise plusieurs Pères de l'Église, est donc aussi une manière de démontrer l'existence de Dieu. Comment le genre humain aspirerait-il sans cesse à s'élever à une plus haute notion de la Divinité, à une plus pure adoration, si la Divinité elle-même n'avait mis dans notre âme le désir de la mieux connaître et mieux

aimer ? Évidemment, celui qui nous fait tendre à cette fin, sous mille formes et rapports, dans tous les champs de notre activité, est cette fin même. Mais si nous sommes faits pour lui, si nous marchons vers lui, malgré nous souvent, nous sommes aussi faits par lui, nous venons de lui. Les plus belles parties de notre destinée, celles qui nous rapprochent de notre principe éternel, celles qui reflètent des qualités appartenant à un monde immatériel, à la perfection morale, sont donc non-seulement notre titre d'honneur, mais le plus ferme soutien de nos espérances, la raison innée de notre confiance en Dieu. Leibniz ne se trompe donc pas : dernière cause finale de l'humanité, Dieu en est aussi la première cause efficiente. Le mot de Dieu est l'unique réponse à donner à ceux qui demandent : *d'où venons-nous?* parce que seul il répond à cette autre question : *où allons-nous?*

LIVRE III.

EN FRANCE.

CHAPITRE PREMIER.

ÉCRIVAINS SCEPTIQUES ET MATÉRIALISTES.

« Il ne faut pas croire que les hérésies aient toujours pour auteurs des impies ou des libertins. » BOSSUET.

« Si l'équité veut qu'on épargne les personnes, la piété ordonne de représenter où il appartient le mauvais effet de leurs dogmes quand ils sont nuisibles, comme sont ceux qui vont contre la providence d'un Dieu parfaitement sage, bon et juste, et contre cette immortalité des âmes qui les rend susceptibles des effets de sa justice... On peut dire qu'Épicure et Spinosa, par exemple, ont mené une vie tout à fait exemplaire Mais ces raisons cessent le plus souvent dans leurs disciples ou imitateurs qui, se croyant déchargés de l'importune crainte d'une Providence surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la bride à leurs passions brutales, et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres; et s'ils sont ambitieux et d'un naturel un peu dur, ils seront capables, pour leur plaisir ou avancement, de mettre le feu aux quatre coins de la terre. Je trouve même que des opinions approchantes, se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée. » LEIBNIZ (1704).

Si Leibniz n'eût rédigé en français la *Théodicée* que pour affermir en France les principes du théisme chrétien, l'effet n'eût guère répondu au dessein. La France, vers 1750, affectionnait d'autres doctrines. La plupart de ceux qui alors se croyaient *éclairés* ou se disaient *pensants*, sans prétendre au titre de *philosophe* même.

flottaient entre un déisme sceptique, négatif, et un athéisme frondeur, sinon ouvertement subversif. Presque tous semblaient ignorer que la liberté, cet objet de leurs justes ambitions, a besoin d'être fondée sur des convictions inébranlables et aussi sensées que désintéressées. Le matérialisme, et non le spiritualisme, était devenu l'opinion favorite de la nation qui avait produit Malebranche et Fénelon, Pascal et Bossuet.

Les classes supérieures, polies et lettrées, qu'entendaient-elles par cette expression d'*être pensant?* Cette question se présente d'abord à qui veut se rendre compte d'un abandon si général des croyances naturelles à la famille humaine. Par ce mot entendaient-elles un ami calme et constant de la vérité et de la sagesse, un esprit paisiblement jaloux de *cultiver sa raison*, comme avait dit Descartes ? Non : c'était d'un *libre penseur* qu'il s'agissait, c'est-à-dire d'un penseur dominé par une vive passion, par une passion active et non spéculative, par celle d'attaquer et de détruire, non-seulement les abus qui s'étaient insensiblement mêlés dans l'ordre établi, mais les fondements mêmes et les éléments de cet ordre. Que de gens d'esprit, en effet, qui étaient arrivés à regarder les institutions, les traditions, les règles anciennes des mœurs et des coutumes, en un mot, l'Église et l'État, comme d'impurs débris du passé, comme un antique désordre dont il fût urgent de débarrasser le présent, ou glorieux de ne pas charger l'avenir ! Combien de raisonneurs qui, en prenant le contre-pied de ce que l'on avait l'habitude de croire ou de faire autour d'eux, se prenaient eux-

mêmes pour libérateurs de leurs contemporains, pour bienfaiteurs de la postérité ! De la critique légitime des erreurs et des mensonges, on passait ainsi rapidement à un assaut général contre les doctrines du moyen-âge, contre celles même du siècle de Louis XIV. Il suffisait de les envelopper toutes, à titre de superstition, de préjugés, de conventions arbitraires, dans le même mépris ou dans la même haine, pour être considéré par la foule comme un novateur utile, comme un inventeur courageux. Tant qu'on n'avait découvert aucune vérité incontestable, on se croyait du moins autorisé à produire des paradoxes, à propager des sophismes, choses salutaires, disait-on, en ce qu'elles servaient à dissiper l'illusion populaire, le prestige du passé, et à déblayer le terrain où la société nouvelle allait élever son édifice. Pourquoi craindrait-on de *scandaliser les faibles*, demandait Condorcet [1] ? N'est-ce pas un moyen de leur ouvrir les yeux, de les préparer à supporter la nourriture des forts ? Ceux qui raisonnaient ainsi ne voyaient pas qu'ils prenaient leurs seules intentions pour une force suffisante, et que leur œil prévenu confondait les choses les plus distinctes. Après avoir amalgamé d'abord les défauts du clergé avec l'établissement de l'Église, puis telle église avec l'essence même du christianisme, ils devaient en venir à méconnaître, à saper la piété naturelle de l'âme, si voisine du christianisme. Le philosophe à la mode, fougueux homme de parti, se trouvait ainsi changé en fanatique de nouvelle espèce, bien qu'il eût débuté,

[1] Voyez sa *Vie de Voltaire*, ch. XVII.

de très bonne foi peut-être, par déclarer la guerre à tous les genres de fanatisme. Une acception étrange était ainsi donnée au titre dont il se parait. Dans l'âge de Descartes et de Leibniz, *philosopher* avait signifié, tantôt faire servir toutes les ressources de la méditation aux objets les plus élevés de la pensée, aux mystères de l'existence et aux fins de la destinée humaine; tantôt parvenir, par l'observation des phénomènes de l'âme et de l'univers, aux principes généraux, aux lois nécessaires, aux premières causes, à une cause unique et souveraine ; partout enfin, *philosopher* avait voulu dire pratiquer la sagesse, honorer la vérité et l'humanité, maintenir la simplicité des mœurs et du langage, la décence et la dignité de la conduite, et par conséquent fuir l'esprit d'intrigue ou de parti, les succès de vanité ou les acclamations de la foule. Qu'avait de commun cette noble mais austère philosophie avec l'intolérance ambitieuse et souvent cynique de ces malins censeurs, dont la raillerie ne respectait ni Dieu ni la société, et couvrait de ses traits mordants l'homme même, l'homme détaché de la société et affranchi de Dieu, l'*homme de la nature?* La grande notion de la philosophie se trouvait ainsi renversée, longtemps avant que tombât tout le reste. Elle devait partager le sort des idées auxquelles elle touche de plus près, des idées d'esprit, d'homme et de Dieu. L'esprit semblait-il autre chose qu'une matière subtile et raffinée, la pensée autre chose qu'une *sécrétion du cerveau?* L'épigramme provoquée par l'ouvrage d'Helvétius l'atteste suffisamment :

« Admirez tous cet auteur-là,
« Qui *de l'Esprit* intitula
« Un livre qui n'est que matière ! »

L'homme n'était-il pas défini, dans plus d'un ouvrage, une machine, une plante, un animal ? La célébrité de La Mettrie ne tenait guère à d'autres raisons. *Dieu* n'était-il pas remplacé par la *Nature*, par le *Tout*, c'est-à-dire par la terre, par les corps célestes, par les forces qui les mettent en mouvement ? Le manifeste rédigé par la coterie du baron d'Holbach, et si activement répandu en Europe comme profession de la foi du siècle, annonçait avec joie aux nations étrangères l'avénement de ce nouveau souverain [1].

Et cependant, nous tomberions à notre tour dans l'aveuglement que nous reprochons aux philosophes connus sous le nom d'*Encyclopédistes*, si nous négligions de rappeler un trait tout différent, qui appartient à la plupart d'entre eux. Ce trait, il est vrai, forme un contraste singulier avec le caractère que nous venons de retracer ; mais il n'en est pas moins réel et honorable. Il y a là une inconséquence frappante, qu'il faut s'empresser de louer, non-seulement parce que la mémoire de ceux qui la commettaient a grand besoin de tout ce qui peut lui attirer le pardon de la postérité ; mais parce que cette contradiction même explique l'incroyable vogue de doctrines si visiblement contraires aux véritables intérêts des peuples. Oui, ces hardis adversaires de Dieu sont amis sincères du bien public. Tout ce qui peut améliorer la condition phy-

[1] Voyez le *Système de la Nature*. I, p. 100 ; II, p. 35, 168.

sique et morale du grand nombre, augmenter et affermir son bonheur temporel, leur est cher et sacré. Bannir de la société, c'est-à-dire de la justice organisée et constituée en État, toute pratique barbare ou seulement dégradante ; proscrire de la civilisation, c'est-à-dire du développement combiné des besoins légitimes et des idées généreuses, toute influence oppressive et humiliante, toute puissance énervante et malfaisante : n'est-ce pas là leur vœu, l'invariable but de leurs efforts les plus énergiques ? En même temps qu'ils nient l'âme et Dieu, ou qu'ils érigent le scepticisme en apostolat, ils recommandent ce qui honore l'âme et plaît à Dieu. Ils prêchent, au théâtre même, les préceptes du droit naturel, la tolérance et l'équité. Se portant avec chaleur avocats du genre humain, ils exhortent les grands et les riches à soutenir les petits, à secourir les pauvres. Par d'éloquentes déclamations, par d'adroites flatteries, ils invitent, ils disposent les princes à soulager leurs sujets, à introduire dans les tribunaux des procédés tutélaires, des formes favorables à l'innocence; à adoucir les supplices, à diminuer les sacrifices d'hommes et d'impôts, à multiplier les douceurs de la vie civile; à accorder des franchises au commerce, à l'industrie, à l'agriculture ; à assurer une sage liberté à la pensée, à la parole, à la presse. Après avoir écarté avec un dédaigneux sourire la conscience, la foi, l'amour du monde invisible et idéal, ils réclament, d'un accent convaincu, l'émancipation de la conscience, la restitution des droits que Dieu reconnaît à l'amour et à la foi, puisque Dieu appelle l'un et inspire

l'autre. Ces habiles défenseurs du bien public proclament, dans leurs écrits polémiques, tout ce que tendent à combattre leurs travaux spéculatifs. Ils n'épargnent aucune sorte de sarcasme au spiritualisme, au théisme, à la croyance en un Dieu vivant et moral; mais ils veulent que les perfections d'un Être pareil, une absolue justice et une bonté infinie, règnent dans les relations privées et publiques. Souvent ils vont jusqu'à se moquer des merveilles mêmes de la charité chrétienne, jusqu'à ranger les plus saints confesseurs de l'Évangile parmi les rêveurs et les illuminés des faux cultes; et quelques pages après, vous les entendez souhaiter que le règne de la bienfaisance, de la philanthropie la plus dévouée, s'établisse enfin dans toute sa splendeur. C'était marcher contre la fin que l'on se proposait; c'était désirer le but ou le résultat, après avoir répudié le principe et les moyens. J.-J. Rousseau en était convaincu, lorsqu'il disait, en pensant à Helvétius : « Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable aux bêtes ! Ou plutôt, tu veux en vain l'avilir ; ton génie dépose contre tes principes : ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi [1]. »

Gardons-nous donc de méconnaître ce que, grâce à cette inconséquence, les philosophes en vogue ont fait d'utile et de solide. Dès que nous serions tentés de maudire leur mémoire, souvenons-nous qu'ils ont du moins rendu un service des plus précieux. N'ont-ils pas

[1] *Émile*, l. IV.

conquis cette liberté de conscience qui est le premier droit de l'homme, celui sans lequel l'homme ne saurait remplir le principal de ses devoirs, son devoir envers Dieu? On l'a dit cent fois : ils valaient mieux que leurs doctrines. Il est même certain que la plupart d'entre eux auraient hésité à les propager, s'ils en eussent prévu les suites fatales. C'est d'imprévoyance, plutôt que de méchanceté qu'il faut les accuser. Parmi ces doctrines, au surplus, celles qui offraient le plus de vices, c'étaient les doctrines qui regardaient Dieu. Si nous avions à traiter un autre sujet, nous éprouverions peut-être pour ces écrivains d'autres sentiments. L'admiration due au talent, au savoir, au génie, aux lumières, pourrait prendre alors la place de jugements qui peuvent sembler sévères, mais qui sont inévitables, lorsqu'on veut traiter sérieusement une matière si sérieuse.

Ajoutons qu'à l'égard des doctrines religieuses du XVIIIe siècle, il faut se préserver avec soin d'un tort d'autant plus difficile à éviter que, vues de loin et par leurs conséquences sociales, elles paraissent toutes dériver des mêmes principes et tendre au même but. Nous voulons dire qu'il y faut discerner plusieurs familles d'opinions, plusieurs chefs et plusieurs systèmes. Ainsi, ne serait-il pas très injuste de confondre le théisme de Rousseau, le déisme de Voltaire, ou le scepticisme renouvelé de Montaigne et de Bayle, avec le naturalisme des La Mettrie et des d'Holbach? L'historien, s'il désire être fidèle, sera même forcé de distinguer entre eux les partisans du naturalisme, en sépa-

rant les défenseurs ridicules du hasard d'avec les fatalistes déclarés ou les docteurs rigides de l'inexorable nécessité de nature. Il sera enfin obligé de suivre et d'éclairer ces nuances en détail, autant pour être équitable envers le passé, que parce que le présent est encore partagé, à plusieurs égards, entre ces théories diverses. Le naturalisme de notre temps n'est-il pas souvent une simple contrefaçon de celui du dernier siècle ?

Quant au scepticisme, il eut pour principal représentant David Hume, que nous étudierons plus tard attentivement. En France, il eut pour partisans cette foule d'esprits moqueurs et à demi instruits, élèves faciles de Montaigne et de Charron, de La Mothe le Vayer et de Bayle, de d'Argens et de Voltaire, et de tant d'autres écrivains qui, dès 1718, avaient fait dire au savant Fabricius, en dédiant au duc d'Orléans, alors Régent, sa belle édition de Sextus Empiricus : *Galliæ primum lucem debet.*

Déjà nous connaissons l'argument principal des sceptiques, celui contre lequel Leibniz dirigea la *Théodicée.* Le monde matériel et moral présente tant de faits diamétralement opposés, soit entre eux, soit à la croyance capitale du théisme, qui est la perfection de Dieu ; tant d'irrégularités, de désordres, d'imperfections, d'injustices, qu'il est impossible de le considérer comme l'ouvrage d'un auteur accompli. Mais, s'il en est ainsi, comment ose-t-on affirmer que le monde ait même un auteur ? Ne faut-il pas plutôt suspendre son jugement sur la question de savoir s'il y a un Dieu ?

Mais le doute français, ne se bornant plus à une objection réfutée par Leibniz, tente de porter ses coups plus haut, s'appuyant sur Hobbes[1] avant de s'aider du crédit de Hume : tant il est vrai que le doute systématique repose toujours sur un dogmatisme caché, et généralement sur le matérialisme. Voici les raisonnements qu'il a coutume d'étaler autour du grand Frédéric, et qui devaient servir à ruiner pour toujours le théisme naturel et révélé.

Premièrement, l'homme est incapable de se représenter un Être infiniment élevé au-dessus du monde fini ; il ne peut le connaître, ni même le concevoir, parce qu'il ne peut concevoir l'infini : un Être infini est pour l'humanité comme s'il n'existait pas.

En second lieu, lorsqu'on transporte à un Être pareil toutes les réalités connues, élevées au degré de la perfection souveraine, on ne s'aperçoit pas que telle de ces réalités en contredit une autre et se détruit avec elle.

Enfin, en concentrant toutes les perfections imaginables dans un Être que l'on suppose vivant, on ne réunit que de pures négations. Que signifient ces qualités prétendues, sinon que rien de ce qui appartient aux objets finis ne saurait convenir à un Être infini ? Or, jamais assemblage de négations ne pourra former un ensemble positif. Quand même les éléments de l'idée de Dieu seraient homogènes, sans opposition interne,

[1] Voyez différents ouvrages de Hobbes, principalement ses *Quæstiones de lib. nec. et casu*. T. II, ch. III, — son *Traité de la nat. hum.*, ch. XI, — et même sa *Logique*, ch. I.

l'idée elle-même resterait quelque chose d'inintelligible, un *non-sens*; et tout ce que l'on prétendrait en dériver serait sans consistance, sans valeur réelle... Le parti le plus raisonnable, en cette matière, c'est donc d'avouer que l'homme n'en sait rien et n'en peut rien savoir.

A ces objections, reproduites sous mille formes railleuses, que répondaient les théistes français? Résumons ici leurs réponses, avant même que de citer leurs noms; car il importe que l'on puisse immédiatement comparer la solution au problème.

Nous l'avouons, répliquaient-ils : l'esprit humain ne saurait se faire de Dieu une idée entièrement conforme à une nature si sublime. Mais s'il ne peut la comprendre, il est en droit de chercher à la connaître, il est en état d'y parvenir. Il est surtout capable de s'assurer si les attributs de Dieu se contredisent et s'excluent mutuellement. Il a le pouvoir de prouver enfin que la pensée de Dieu est loin d'être une notion négative, abstraite, stérile ou vaine.

Il est vrai, reprenaient-ils, l'idée que nous nous formons de la nature divine se compose d'éléments pris dans nos expériences et nos méditations, de caractères empruntés au monde extérieur et intérieur, au monde fini. Mais s'en suit-il que l'idée même soit sans objet, et peut-être contraire à la constitution véritable de l'Être qu'elle doit représenter? S'en suit-il que cet Être même devienne incompréhensible, inconcevable? Non, quand nous attribuons à Dieu une existence réelle, nous savons ce que nous pensons, ce que nous conce-

vons ; nous savons que nous entendons quelque chose d'intelligible, que nous possédons une notion entièrement conforme à celle que nous donnerait la présence immédiate d'un Être absolument parfait. Lorsque nous concevons Dieu comme un Être distinct du monde fini, nous nous représentons en même temps comme une réalité le rapport direct que cet Être soutient avec le monde, c'est-à-dire avec nous-mêmes et avec ce qui nous entoure. Nous sommes logiquement forcés de nous représenter ainsi ce rapport essentiel, et de nous le représenter spécialement comme une relation entre la cause et l'effet. Ce trait distinctif est ce qui légitime surtout notre manière de concevoir Dieu. Notre organisation intellectuelle nous porte naturellement à voir en Dieu la cause de l'univers et de nous-mêmes, à regarder le monde fini tout entier comme l'effet de l'action divine : elle nous conduit donc irrésistiblement à chercher en Dieu la source de toute réalité, l'essence et la plénitude de toute perfection.

Cette manière de raisonner serait contestable, continuaient les adversaires du scepticisme, si les attributs de Dieu étaient en effet de pures négations. Mais il n'en va pas ainsi : ces attributs sont des qualités effectives et invariables. Ils n'ont de négatif que la forme du mot qui sert à les exprimer. Quant à la pensée qui fait le sens du mot, elle est accompagnée de la conviction que la nature divine est exempte de toutes les privations ou restrictions qui limitent les êtres contingents. L'ensemble de ces attributs pourrait-il donc former un tout incohérent, un composé de notions disparates?

L'immutabilité divine, par exemple, combattrait-elle la puissance de créer et de conserver? Nullement. Il y a contradiction là seulement où une réalité se trouve associée à son opposé, où des déterminations positives se trouvent alliées à des attributions contraires. Or, comme les perfections dont l'esprit humain est obligé de revêtir la nature divine sont toutes élevées au degré suprême, elles se confondent, en se confirmant, au sein de l'infini : elles sont toutes également souveraines et nécessaires, toutes des faces diverses de la même perfection. De même qu'il ne peut pas y avoir deux êtres absolus, de même on ne saurait concevoir plusieurs perfections absolues se heurtant ou se démentant mutuellement. Au reste, supposé même que notre intelligence ne parvienne pas à déterminer comment tel attribut de Dieu peut s'accorder avec tel autre; supposé que nous ne connaissions la nature divine qu'*imparfaitement et par fragments*, c'est-à-dire, qu'à l'aide des analogies, des affinités qu'elle offre avec notre propre nature : cela autoriserait-il les sceptiques à soutenir qu'il est impossible de rien savoir de l'existence et des perfections de Dieu? Le genre humain et une raison intègre arrivent à une conclusion tout opposée. Non-seulement l'homme est admis à deviner ce qu'il y a d'essentiel dans la nature divine, mais il est tenu de chercher toujours à la mieux connaître, puisqu'il ne peut s'empêcher de s'en occuper. Lorsqu'un homme sensé se voit poussé et presque condamné à une recherche pareille, il se persuade sans hésiter qu'il y est destiné, et que la puissance

qui l'y appelle lui a donné la force de s'y livrer avec fruit.

Telles étaient, en abrégé, les réponses principales que les théistes du XVIII[e] siècle faisaient aux sceptiques français. S'il fallait les apprécier ici, il ne serait pas difficile de faire remarquer que c'est par la réserve, et non par la hardiesse, qu'elles se distinguent. On les a ridiculement taxées de témérité, tandis qu'il convenait de les accuser d'une certaine défiance à l'égard du témoignage interne de la raison, du témoignage que les sceptiques eux-mêmes n'osaient pourtant récuser tout à fait. Quoique excellentes en ce qu'elles donnaient, elles ne donnaient pas assez. Elles manquent de rigueur à la fois et de profondeur, puisqu'elles n'entraînent pas leurs antagonistes jusqu'au terrain où Descartes les avait forcés de le suivre. Ce qu'a d'invincible le *Je pense Dieu, donc Dieu existe,* devait être franchement établi, en même temps qu'accommodé à la situation particulière du théisme contemporain. Les nombreux héritiers de cet attachant et vigoureux Bayle, qu'ils appelaient eux-mêmes un *bretteur de raisonnement*, ne devait-on pas les contraindre à reconnaître qu'il y a une sorte de solidarité entre l'autorité de l'idée de Dieu et celle de la raison humaine ? Ne pouvait-on pas, avec l'instrument qu'ils employaient eux-mêmes et qu'ils n'eussent pas consenti à quitter, leur faire voir que, si l'idée de Dieu est un *non-sens*, la raison qui la forme si irrésistiblement n'est elle-même qu'une ouvrière d'absurdité, qu'une merveilleuse capacité d'erreur, qui ne sort de l'ignorance que pour

se plonger dans l'illusion et dans l'incertitude ? Comme les attributs de Dieu correspondent visiblement aux conceptions fondamentales de la raison, le doute qui ébranle les uns, mine les autres; et la perte de ces conceptions primitives et universelles serait la ruine, non-seulement de la science, mais de l'ordre social. Ou la raison peut concevoir un rapport entre Dieu et le monde, ou elle ne peut rien connaître sérieusement : voilà l'alternative qu'il fallait proposer aux sceptiques. Les pyrrhoniens de l'antiquité avaient eu le triste courage de faire leur choix, en affirmant que la raison ne peut rien affirmer du tout. Ceux du XVIII[e] siècle étaient moins résolus, quoique tout aussi ardents, comme dit Montaigne, à *bâtir de l'ignorance une si plaisante science*. L'exemple de Kant, après celui de Hume, montrera combien à cet égard le pyrrhonisme moderne était inférieur à l'ancien, et combien il devait l'être, par le simple effet des différences de race, de religion, de civilisation.

Aussi la plupart de ces sceptiques avaient-ils, pour parler avec Diderot, une *doctrine interne* : c'était d'ordinaire le naturalisme, se présentant sous deux aspects. La minorité donnait pour cause à l'univers le hasard, ce quelque chose de fortuit et d'aveugle, que les anciens nommaient la fortune, que nous désignons par un vocable emprunté aux Arabes, dit-on, mais dont il serait impossible de décrire la nature ou les lois. La majorité, plus raisonnable ou plus conséquente, ramenait toutes choses à l'empire absolu du destin, de la nécessité, d'un enchaînement fatal et machinal, sans

origine et sans fin, sans intelligence et sans liberté, mais également insurmontable, également souverain dans le monde moral et dans le monde physique. Combien, au premier coup d'œil, le partisan du hasard diffère du défenseur de la nécessité! Selon le premier, tout peut ou pouvait arriver, puisqu'il n'y a ni cause, ni loi, ni dessein, mais qu'un coup de dé est l'image du mouvement universel, de l'agrégation et de la marche des atomes, c'est-à-dire de toutes choses : *Alea jacta!* Suivant le second, tout doit ou devait arriver, puisqu'il n'y a d'autre cause, d'autre loi que l'inflexible et irrévocable mécanisme de la fatalité, sorte de roue qui ne cesse pas de tourner et qui écrase tout ce qui tenterait de lui résister. Mais la théologie qui dit : *Le hasard veut*, et qui se résume en *Peut-être*, ne saurait aboutir à d'autres effets moraux que les résultats produits par la théologie du *Parce que*, par celle qui prête la volonté à la *force des choses*, à la *destinée*, et qui n'a que cette devise : *Il faut*. Si l'une adore une Nature capricieuse, aventureuse, en quelque sorte écervelée, l'autre proclame une Nature sévère, inexorable, que rien ne peut détourner d'une marche éternellement fixe et impitoyable. Mais l'une et l'autre n'avouent qu'une seule puissance, qu'une seule divinité, le monde visible et matériel, *Vis consilii expers*, et par conséquent, nient le monde invisible et moral, le monde où règne un Dieu-Esprit, ce Dieu que Robinet consentait à tolérer sous le titre de Dieu inconnu, *Deus ignotus* [1] !

[1] Voyez Robinet, *De la Nature*. T. I. P. I, ch. 1 sqq.

Ce serait mal employer le temps que d'exposer les principes cosmologiques des apologistes du hasard. Il suffira de rappeler qu'au XVII[e] siècle Gassendi les avait renouvelés en France, et que La Mettrie les voulait réchauffer pour l'instruction du XVIII[e] siècle, c'est-à-dire d'une génération qui se moquait des *atomes crochus* d'Épicure aussi volontiers que des *monades* de Leibniz. Les admirateurs de Lucrèce convenaient eux-mêmes que sa cosmogonie ressemble fort à une brillante fiction. Ces atomes en nombre infini, remplissant primitivement et de toute éternité un espace immense et vide; leurs formes, leurs propriétés, leurs allures bizarres, tout cela, avouait-on, témoigne seulement de l'état d'ignorance où les sciences physiques se trouvaient chez les Grecs et à Rome. Après les fines ou profondes observations d'un Cicéron, d'un Fénelon[1], il était difficile de ne pas reconnaître que cette force inconnue, originellement occupée à modifier la direction primordiale des molécules, était d'autant moins propre à expliquer la naissance et la constitution des choses, que l'on ne savait pas si cette force appartenait aux molécules mêmes, ou à quelque autre élément; ou plutôt, que l'on connaissait bien la répugnance des épicuriens à considérer le hasard comme une force. Mais il s'agissait de sauver une théorie qui a rendu de si grands services à l'humanité et qui l'honore tant! « Les dieux, s'il y en a, vivent hors du monde, ne s'occupent pas des hommes, et ne songent qu'à goûter

[1] Cicéron, *De Nat. Deor.* I, 19, 20; *De Finib. bon. et mal.* I, 6. Fénelon, *De l'exist. de Dieu*, P. I, ch. III.

une félicité sans mélange et sans bornes... La crainte fit les dieux... Une crainte mutuelle réunit et maintient les hommes en société... La peur, enfin, gouverne le monde[1]... » Des maximes semblables devaient être remises en vigueur, et rien ne devait être négligé pour donner une apparence de solidité au système dont elles découlent.

Quand nous prononçons ce mot de *hasard*, disaient ses derniers avocats, nous voulons déclarer d'abord que nous n'apercevons nulle part l'influence d'un Être intelligent, agissant selon des intentions, exécutant ce qu'il eût résolu et en la manière dont il l'eût résolu. Nous voulons dire ensuite que nous ne voyons pas davantage l'empire suivi et général de certaines lois, mécaniques ou dynamiques, d'après lesquelles on assure que se développe la nature entière. Nous apercevons, à la vérité, une multitude diverse de phénomènes et d'objets; mais rien ne nous prouve qu'elle se rattache à des forces communes, qu'elle obéit à des causes évidemment effectives. Si une loi préside à l'existence des êtres que nous connaissons, elle ne saurait résider dans l'action que vous imaginez et qu'il est impossible de constater, de définir. Elle peut consister uniquement dans ces directions confuses, irrégulières, que l'on voit changer sans cesse et varier à l'infini, directions que l'analogie des circonstances permet sans doute de prévoir quelquefois, mais que vous serez toujours incapables de ramener à un ordre prédominant, à une disposition précise et constante. C'est pourquoi nous

[1] Voyez Lucrèce, Hobbes, etc.

n'avons garde d'assigner aucune raison déterminée à nul événement, à nul phénomène. Parce que nous avons, aussi bien que vous, l'idée de force ou de cause, nous ne nous croyons pas fondés à penser que nous comprenons la modification qu'une force peut produire, l'empire qu'une cause peut exercer, ni même l'état qui constitue ce qu'on appelle un effet. Qui ose se flatter de savoir ce qu'est l'action réciproque des agents connus de la nature? ou bien, l'influence de puissances inconnues? Qui donc peut s'estimer capable de prévoir ou d'interpréter les opérations des forces naturelles dans une conjoncture donnée? Est-ce à dire que nous nous avisions de nier que tel effet particulier ne soit produit par une cause particulière, ou plutôt par un concours de circonstances? Nous affirmons seulement que personne n'est en état de connaître toutes les circonstances dont la réunion imprime à l'effet un caractère à part, et qu'ainsi personne n'est en état de faire remonter l'effet à sa véritable source. Enfin, nommez *ignorance,* si cela vous plaît, ce que nous appelons *hasard.* Ce qui importe et ce qui est certain, c'est qu'il arrive une infinité d'événements fortuits dont vous ne savez marquer la cause réelle et qui naissent pour vous aussi à l'aventure, à l'aveugle..!

Ignorance ou hasard, répondaient les théistes, il n'importe en réalité; car, de toutes manières, cette loterie universelle est une absurdité, qui se contredit par les termes mêmes où vous la désignez. Une fantaisie aveugle, maîtresse tyrannique, mais ayant pour qualité singulière de procéder *très souvent* avec un juge-

ment sublime et d'inspirer à une partie de ses sujets des mouvements de libre volonté !... Soutenir que l'organisation du monde est un arrangement fortuit, une longue suite de caprices et d'aventures, c'est heurter tous les éléments de la raison, c'est avancer l'hypothèse la plus invraisemblable qui fut jamais, c'est se faire démentir à tout instant par l'expérience la plus vulgaire, celle qui établit péremptoirement que tout s'exécute dans des conditions et d'après des règles constantes. Au reste, quand même cette supposition serait moins monstrueuse, et qu'il fût possible d'admettre qu'une simple accumulation ou agrégation de molécules suffise à former certains composés matériels, à produire certains genres d'objets, elle s'arrêterait évidemment à la partie la moins importante de l'univers, au règne des êtres inanimés. Comment servirait-elle à rendre compte de l'origine des corps organiques, de la vie végétale et animale, de la nature humaine, des facultés intellectuelles et morales, de cet esprit même que vous mettez à la torture pour lui arracher de quoi rendre votre doctrine quelque peu probable ? La rencontre fantasque d'atomes inertes et inintelligents ferait naître l'harmonie de l'univers, ces proportions et ces convenances admirables, ces symétries et ces sympathies étonnantes, cette intelligence, cette sagesse qui se manifeste partout, en dehors même de la tête et des œuvres humaines ! Mentionner des désordres et des irrégularités, c'est-à-dire des exceptions, des variations, n'est guère d'une stratégie fort habile ; car cela prouve que l'on a l'idée d'ordre, de

règle, de rapport nécessaire, l'idée d'intentions formées et de mesures prises par un législateur, par une raison, par un Être qui nombre, pèse et ordonne, et dont l'existence exclut absolument celle du hasard. Oui, cette idée domine chez vous à tel point que vous faites suivre au sort même une loi, celle de n'amener que de l'inégal, de l'extraordinaire, de l'imprévu. C'est une chose louable que d'avouer son ignorance, surtout quand elle n'est pas feinte ; mais c'est une chose ridicule, intolérable, que de la changer en divinité, et de prétendre lui immoler tout ce que l'on sait d'une science invincible. Contre nature en physique, cette théorie peut-elle devenir saine en morale ? Jamais l'absurde n'amena plus directement l'abject, sous le titre d'*Art de jouir*. Jamais roman inventé au profit du cynisme ne prouva plus clairement quelle étroite relation unit la déraison à la dégradation, quelle dépendance mutuelle joint le paradoxe au sophisme, le sophisme au mensonge, le mensonge à la folie, la folie à l'impudence et à la turpitude... C'est de la démence, s'écriaient d'une commune voix Voltaire et Diderot, en présence des tentatives d'un La Mettrie[1]. ***Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum !***

C'est précisément sur le rigoureux enchaînement de toutes choses que se fonde l'école qui occupe l'extrémité opposée du naturalisme, et qui tient pour l'abso-

[1] Voyez, outre l'*Anti-Lucrèce* du cardinal de Polignac, et plusieurs écrits de Bergier et de Gerdil, Ploucquet, *Dissert. de materialismo* (1750), *cum supplemento*, etc. (1751); Elie Luzac : *L'homme plus que machine*, 1755, 2e édit. — Comparez aussi l'étude de M. Damiron sur La Mettrie.

lue nécessité. De là vient que, si l'opinion des ***atomistes*** est jugée à la première vue, celle des ***mécanistes*** paraît solide d'abord et inattaquable. Retraçons-la minutieusement, soit pour prévenir un reproche qu'elle prodigue, celui de l'avoir tronquée, mal exprimée ou mal comprise ; soit parce que c'est le moyen de faire pressentir combien sa profondeur est spécieuse, apparente, et combien elle aussi sert un dessein prémédité, faiblement dissimulé, un intérêt étranger à l'impartiale recherche de la vérité.

Selon la coterie Holbachique, comme disait J.-J. Rousseau, l'univers ne résulte pas de la combinaison accidentelle des divers atomes, de l'alliage confus des molécules[1]. Il forme un tout unique et immense, composé d'éléments hétérogènes, il est vrai, mais liés ensemble par des forces inhérentes à ces éléments mêmes. Il se présente comme un ensemble sans fin de matière et de mouvement, ensemble où se déclare une succession continue de causes et d'effets. Parmi ces causes et ces effets, il en est qui se manifestent à nos sens; il en est d'autres qui, ne s'y manifestant pas, nous restent totalement inconnus. Aussi sommes-nous obligés de distinguer un monde sensible, visible, et un monde invisible, intérieur. Le premier, variable, passager, est un simple effet du second, c'est-à-dire du domaine qui renferme les éléments primitifs, les véritables fondements du monde expérimental. Les diffé-

[1] Comparez avec le *Système de la nature*, les ouvrages suivants, attribués au même auteur : *La morale universelle* (1820), l'*Éthocratie* (1776), *Le système social* (1773), *Le christianisme dévoilé* (1767).

rentes propriétés de ces éléments, leurs forces diverses, les liaisons, les combinaisons, les productions qui en naissent, forment les *essences* des choses. La somme de ces essences, leur organisation, leur action et leur réaction, voilà ce que l'on doit appeler la *nature* ou l'*univers*. L'abondance et la variété des productions naturelles, l'alternative de leurs apparitions et de leurs disparitions, leur naissance et leur mort, n'ont d'autre origine, d'autre raison que la prodigieuse multiplicité des éléments de la matière, de ses forces et de son mouvement. A leur égard, la nature suit sans interruption une marche régulière et définie exactement, une marche circulaire, éternelle, où tout être est entraîné irrésistiblement. L'étoffe que la nature met en œuvre, les énergies qu'elle met en mouvement, les effets qu'elle développe ainsi, tout cela existe de toute éternité. Mais la manière dont la nature allie les éléments, loin de tenir du hasard, est une conséquence nécessaire des lois auxquelles l'univers est soumis fatalement, jusque dans les moindres exercices de son activité. La nature n'agit point à l'aventure : tout ce qu'elle produit est une application inévitable de son immuable manière d'agir. Comme chaque cause est suivie infailliblement de son effet, comme tous les phénomènes de l'univers représentent une chaîne perpétuelle de causes et d'effets, tout ce que l'univers comprend est nécessaire. Les hommes faisant partie de la nature, sont aussi avec elle en une relation indissoluble et absolue. Nous appelons *intelligences*, à la vérité, les êtres qui sont organisés comme nous et doués de nos

facultés ; mais ces êtres n'en dépendent pas moins, dans leur manière d'exister, des lois mécaniques auxquelles obéissent les autres combinaisons de la matière. L'homme est toujours esclave des nécessités qui commandent à tout autre objet ou phénomène de la nature. Son existence, sa vie compose une série d'effets et d'actes fatalement liés ensemble, causés tour à tour par les parties solides ou liquides de son corps, et par les objets extérieurs qui l'environnent. Or, si tout se conforme à d'absolues lois, si ces lois régissent de toute éternité et continuent à toujours régir les forces de la nature, en faisant parcourir aux causes et aux effets un vaste cercle de générations et de destructions, qu'est-il besoin d'admettre une *création*?[1] Faire de rien quelque chose est une formule surannée, qui n'explique ni la naissance ni la constitution de l'univers. Il est absurde de supposer soit un auteur, soit un architecte du monde, un Être distinct, enfin, dont la sagesse toute-puissante eût engendré les éléments et organisé la matière. C'est là une hypothèse due aux sauvages, née de l'ignorance où nous sommes à l'égard des forces effectives, des seules causes dont il soit permis de dériver les corps célestes et terrestres. On a coutume d'objecter que l'existence ou l'ordonnance de l'univers devient inexplicable, dès que l'on refuse de croire à un auteur divin ; que l'on ne saurait comprendre la présence d'un ouvrage d'art, sans le rapporter à un artiste. Mais il n'y a pas moyen d'opposer cette difficulté ici, parce que la nature, n'étant point

[1] Voyez le *Système de la nature*, P. I, ch. 2, 5.

une création ni un ouvrage d'art, existe de toute éternité et par elle-même, comprend tout et produit tout. Pour expliquer les phénomènes de la nature, ne suffit-il pas de considérer ses éléments indestructibles et toujours actifs ? Ces éléments font naître seuls tout ce que nous éprouvons d'agréable ou de pénible, de bon ou de mauvais, tout ce que nous appelons ordre ou désordre. Oui, ces éléments enfantent tout, en combinant leurs propriétés, en déployant les énergies qui les animent. Que sert-il de faire intervenir un auteur inconnu et inconcevable ? Toutes choses s'enchaînent par des liens éternels, tous les effets tiennent inséparablement à leurs causes visibles ou invisibles. Vous ne voyez pas, nous dit-on, à quel point vous ignorez les forces qui produisent ainsi tout d'après d'éternelles lois. Nous le voyons parfaitement ; mais en quoi cette ignorance sera-t-elle diminuée par l'hypothèse d'une Divinité ? Cette hypothèse n'est bonne qu'à nous éloigner davantage de la connaissance des causes naturelles, c'est-à-dire de l'objet qui mérite seul l'effort de nos investigations. Nous convenons, au reste, que ces changements si réguliers, qui s'accomplissent dans la nature, suggèrent à l'esprit l'idée d'un ordre naturel. Mais cette idée n'est qu'une manière de voir, une fantaisie. Comme nous croyons saisir, dans les opérations de l'univers, une certaine analogie avec ce qui se passe en nous-mêmes, nous osons attribuer aux procédés réguliers de la nature une existence propre et distincte ; nous osons pousser l'assimilation jusqu'à nommer désordre tout ce qui semble contraire à ces procédés. Cependant,

la réalité extérieure ne présente ni ordre ni désordre. Chaque phénomène, régulier en apparence ou irrégulier, arrive nécessairement, naît, se forme ou change suivant des lois inévitables. Enfin, l'abus des comparaisons, ou plutôt, l'illusion de la raison a été portée jusqu'à prêter à la nature des intentions, des fins raisonnables : fictions et rêveries, jeux de l'imagination, qu'il faut bannir de la science, malgré tout le charme qu'ils ont pour le cœur de l'homme. Rien n'est plus opposé au point de vue sous lequel la nature nous force d'envisager l'univers. L'évidence d'un enchaînement fatal des phénomènes, enchaînement déterminé par l'action de lois et de forces irrésistibles, dissipe aisément la chimère d'une intelligence poursuivant dans le monde des desseins spirituels, et remplaçant le seul vrai Dieu, la *nature agissante*, le *grand ensemble*...

Tel est le système dont les Anciens, Cicéron et Lactance[1], avaient fait honneur à un disciple d'Aristote, Straton de Lampsaque, et que reproduisirent au XVIII[e] siècle, avec plus de sagacité, avec plus de rigueur, en partie le breton Robinet[2], en entier la société qui se réunissait au salon du riche baron d'Holbach, son *maître d'hôtel*. Combien de bruit s'est fait, jusqu'à la fin du siècle, autour des deux volumes publiés à Londres, en 1770, sous ce titre : *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral, par feu M. Mirabaud* ! L'écrivain auquel on attribuait ce

[1] Voyez les *Quæst. Academ.* de Cicéron, IV, 38; et le *De ira*, de Lactance, c. X.

[2] *De la nature*, Amsterdam, 1761-68. 4 vol. in-8°.

long et ennuyeux réquisitoire contre les vérités qui soutiennent et honorent l'humanité, Mirabaud, de l'Académie française, s'était signalé par des ouvrages du même genre, quoique d'un matérialisme moins grossier : était-il donc l'auteur de celui-là? D'Alembert le nie hautement[1]. Avait-il été composé par d'Holbach lui-même, ou par le précepteur de ses enfants, La Grange? Est-il l'œuvre collective de ses amis? On en impute la portion la plus considérable à Diderot; et l'analogie frappante que plusieurs écrits du spinosiste de Langres ont avec ce fameux *Système*, est faite pour accréditer la conjecture. L'infatigable, l'ambitieux Helvétius, cet autre amphitryon du parti, voulut contribuer au succès de la doctrine en la resserrant dans un Extrait populaire, *Le vrai sens du Système de la nature*, qu'il n'osa pourtant faire paraître de son vivant. Les éditions, les traductions se succédèrent, se multiplièrent avec une telle rapidité, que de nombreux panégyristes n'hésitèrent plus à proclamer cela le dernier mot de la sagesse moderne, l'*Évangile*, non-seulement *du jour*, mais de tous les siècles. « Peu s'en fallut, dit Goethe, alors jeune étudiant, que nous n'eussions peur, comme d'un spectre, de cet ouvrage suranné, chimérique, cadavéreux[2]. » Cette peur fut salutaire : elle provoqua quantité de réfutations détaillées ou de courtes répliques, pour la plupart fort audessus du manifeste naturaliste. Les réponses que firent Voltaire même et Frédéric II à « ce code de sen-

[1] *Éloge de M. Mirabaud.* Comp. Grimm, *Corresp. litt.* P. III, t. V, p. 216.
[2] *Mémoires*, liv. VII.

sualité et de destruction, » comme ils disaient, devinrent promptement célèbres, grâce aux noms dont elles étaient signées ; mais les autres critiques méritaient un accueil encore plus attentif. Rien de plus net et de plus pénétrant, de plus raisonnable et de mieux raisonné, rien de plus accablant que l'*Examen* entrepris par le sage et judicieux Bergier[1] ; que les *Réflexions* fortes, sévères, incisives, publiées à Paris même[2] par un compatriote de Grimm et de d'Holbach, l'aimable Holland ; que les fines et justes *Observations* qu'un savant mathématicien, le toscan Jean de Castillon, fit paraître à Berlin. De toutes parts, on vit les défenseurs du théisme, les amis des croyances qui élèvent l'homme au-dessus de la brute, repousser cette prétendue découverte de la vérité sans fard. Peu d'ouvrages philosophiques, éclos entre 1770 et 1790, se crurent dispensés de protester, chemin passant, contre une si vieille et si présomptueuse erreur. Recueillons, en les abrégeant, ces réclamations, ces réfutations, comme nous avons résumé la théorie qu'elles combattaient et contre laquelle on pourrait encore les tourner avec avantage[3].

Le trait qui frappe d'abord, dans cet essai de fatalisme, c'est la prétention de lui donner un air de système rigoureux, une teinte d'évidence géométrique. Une nécessité absolue y est chargée de réunir les élé-

[1] 1771, 2 vol. in-12.

[2] 1772, 2 vol. in-8°.

[3] Comparez aussi, relativement à Robinet, l'ouvrage de Barruel et de Richard, *La nature en contraste avec la religion et la raison;* Paris, 1773, in-8°.

ments matériels en un tout suivi et ordonné, de la même manière, au même titre que les propriétés des figures ou des nombres s'enchaînent en mathématiques. Or, quoiqu'il n'y ait point en soi contradiction à supposer qu'un ordre sévère prédomine dans la nature ; cependant, les connaissances que nous avons de l'organisation du monde ne nous permettent pas de soutenir que la régularité des phénomènes soit l'œuvre d'une nécessité. Au contraire, nous pensons que les choses auraient pu être disposées tout autrement, et suivre des lois très différentes ; qu'enfin, il est impossible d'expliquer par l'essence de la matière les lois qui régissent actuellement les êtres. Une pareille explication ne saurait rendre compte des lois qui président au mouvement des astres, ni de celles qui gouvernent les corps en général. Comment pourrait-elle s'appliquer à l'organisme d'une plante, à la vie d'un animal, au mélange des éléments, au jeu des membres, aux fonctions de la sensibilité et de l'intelligence ?

Ne faut-il pas, au surplus, que des propriétés ou des forces évidemment essentielles à un objet, soient de telle nature que cet objet ne puisse exister sans elles ? Elles en sont la condition *sine quâ non*. Ainsi, supposé que la matière inerte ne pût exister sans les formes régulières, sans l'ordonnance exacte qu'offre la nature, il serait très sensé d'admettre que les êtres animés possèdent des forces et suivent des lois inhérentes à ces éléments primitifs dont la masse compose le monde matériel. Mais c'est là une supposition qui ne saurait se soutenir devant l'expérience. Il est vrai, la

structure présente de l'univers, de notre terre, est nécessaire à la portion sensible et intelligente du monde; mais elle n'est point indispensable aux forces mécaniques. La portion purement matérielle du monde, celle qui fournit les éléments des êtres organiques, peut subsister, peut conserver toutes ses propriétés, sans participer à l'ordonnance qui caractérise les êtres organiques : ce qui le prouve sans réplique, c'est la destruction même de ces êtres, c'est la décomposition végétale et animale. Les débris des plantes, des bêtes, se changent-ils immédiatement, inévitablement en d'autres plantes, en d'autres bêtes ? La masse confuse de la matière primordiale eût pu demeurer tout entière à l'état de chaos, sans rien perdre pour cela de son essence. On hasarde donc une assertion vaine et gratuite, en prétendant qu'une suite de lois primitives détermine fatalement les forces mécaniques à combiner des productions organiques. Présenter une absolue nécessité comme l'organisatrice unique du monde, donner l'ordre de la nature pour l'effet direct d'une législation invinciblement inhérente à l'essence même de la matière, c'est bâtir une hypothèse que désavoue l'observation même du monde physique, et que le talent le plus délié ne saurait jamais revêtir de quelque vraisemblance.

Néanmoins, lors même que vous réussiriez à expliquer ainsi tout ce qui dépend des lois du mouvement, parviendrez-vous à subordonner à votre *mécanique universelle* ces deux faits incontestables, les rapports de dessein et la liberté intérieure? Vous tâchez d'éluder

la difficulté en niant les faits. Les convenances, les relations d'utilité, de sagesse, d'harmonie, n'existent pas réellement, à vous entendre. La raison humaine, dites-vous, est incapable de deviner un but, en étudiant les phénomènes; et quand elle prétend y apercevoir des intentions, des fins, elle abuse de ses droits, elle prête à la nature une manière d'agir qui n'appartient qu'à l'entendement de l'homme. Nouvelle assertion qui a une apparence de justesse, en blâmant les exagérations du spiritualisme en matière de causes finales; mais qui est bien autrement excessive, puisqu'elle est le comble de la témérité. Est-il certain que les choses naturelles, accessibles à notre raison, ont entre elles des rapports? Est-il certain qu'il y a des relations déterminées où les êtres inanimés se trouvent à l'égard des êtres animés? Est-il certain que ces rapports mutuels ne résultent pas immanquablement de l'essence et des propriétés de la matière? Qu'en outre, ils ne dépendent point des penchants et des besoins de l'homme? Si tout cela est certain, vous êtes forcés d'avouer, premièrement, que l'organisation de la nature atteste un inaltérable accord entre les moyens et la fin; en second lieu, que la raison humaine, partout frappée de cet accord immense, procède légitimement et ne s'égare point, lorsqu'elle regarde la constitution du monde comme l'ouvrage d'une intelligence suprême, ou qu'elle assimile le rapport du monde avec cette intelligence au rapport d'une œuvre d'art avec les intentions conçues et accomplies par l'artiste.

Allons plus loin: accordons, contre le témoignage

de l'expérience, que les traces de sagesse, les preuves de convenance soient équivoques, peut-être imperceptibles, dans la partie inanimée du monde, et même dans le règne animal. Mais n'en découvrez-vous point dans la nature humaine? L'art humain, méditant et se conduisant d'après des desseins, est-ce donc chose douteuse ? Vous n'avez pas encore su l'expliquer par l'association nécessaire de plusieurs parcelles de matière. Or, quelle ressemblance singulière entre les procédés réfléchis de cet art et les procédés spontanés de la nature organique ! Nier l'intelligence jusque dans la constitution humaine, vous ne l'osez sûrement ; mais alors vous reconnaissez, sans consentir à l'énoncer, un principe intelligent au fond de cette nature universelle dont l'homme fait partie. Quelle puissance, puisque ce n'est pas la matière, a donc mis dans l'homme cette aptitude instinctive au nombre et à la mesure, cette capacité pour combiner un ensemble de moyens en vue d'un but marqué, pour produire un effet prémédité ? De toute nécessité, vous le voyez, il vous faut admettre, ou du moins tolérer une puissance nettement distincte de la matière, une puissance intelligente, laquelle apparemment est cause qu'il se rencontre tant de marques d'intelligence, non-seulement dans la nature humaine, mais dans toute la création.

Ce n'est pas encore tout. Tenterez-vous d'expliquer, par ce mécanisme insurmontable de la matière, ce qu'il y a de plus opposé à la nécessité, la liberté de la conscience humaine ? Cette liberté, avec le cortége des phénomènes qui l'attestent si hautement, le sentiment

du devoir et de la responsabilité, le regret, le repentir, le remords, vous vous contentez de les écarter comme autant de préjugés, d'illusions, de faux raisonnements. Il est naturel que votre doctrine n'essaye point de rendre compte de tels faits ; mais en vain voudrait-elle les empêcher d'être universels, ou de servir de fondement à tout l'ordre social. Une doctrine qui écarte ou travestit des données de cette importance présente une lacune énorme, et reste sujette à un inconvénient des plus graves : elle efface, elle anéantit la nature morale. A l'en croire, la nécessité commande au méchant comme au bon, à la volonté vicieuse comme à la volonté vertueuse ; par conséquent, tout acte est indifférent, à l'égard du mérite ; nul agent n'est coupable, nul n'étant estimable ; la seule nécessité est responsable, est respectable, parce que seule elle est agissante, seule puissante. Le fatalisme, l'unique conséquence de cette doctrine, vient ajouter ce qu'il a de nuisible, de désolant, à ce qu'elle renferme d'aventureux, d'outré, d'absurde. L'erreur pratique sert du moins ici à confirmer et à faire condamner l'erreur spéculative.

Concluons, disaient les théistes, que le naturalisme entasse contradictions sur contradictions, sans compter celle qui revêt d'éternité, d'infinité, un monde limité, fini, qui pouvait parfaitement n'exister pas. Concluons qu'il ne contente pas la raison, en ramenant, en bornant tout à la nature purement physique ; tandis qu'il s'agissait précisément d'expliquer une organisation que la matière ne peut se donner elle-même. Concluons en-

fin qu'il révolte même l'intelligence et qu'il fait rougir l'âme, en ce qu'il proscrit tout ce qui honore l'humanité, sa liberté intérieure, sa vraie dignité, ses plus nobles progrès, la vertu désintéressée et le culte d'un principe immatériel et surnaturel.

CHAPITRE II.

VOLTAIRE.

« On choisit dans Voltaire. » DELILLE.

« Heureux si Bayle avait plus respecté la religion et les mœurs, ou quelque chose d'approchant. »

VOLTAIRE à d'Alembert, 2 octobre 1764.

« Les plaisanteries que notre frivolité se per met si légèrement sans en prévoir les suites, laissent souvent après elles des plaies profondes. » D'ALEMBERT.

A la tête de ceux que le naturalisme effrayait ou choquait, nous avons dû citer Voltaire, l'idole de tout le siècle et le chef du parti que Rousseau nommait *philosophesque*. Tant qu'il s'était agi d'un La Mettrie, d'un d'Argens, de cette espèce de charge de cour qu'il appelait l'*Athée du Roi de Prusse*, Voltaire s'était contenté de plaisanter. Mais lorsqu'il entendit ses propres lieutenants prôner l'irréligion, et qu'il vit ces pages impudentes[1] où l'athéisme s'étalait lourdement, « comme la science morale par excellence, seule digne des véritables savants, aussi profonde que la haute physique et les hautes mathématiques » ; le mépris dut tourner en mécontentement. Au mécontentement même ne tarda pas à succéder la colère, quand les disciples réprimandés refusèrent de croire à la bonne foi du maître. Pour nous, à

[1] Voyez le *Système de la Nature*, T. II. ch XI.

qui Voltaire paraît sincère en cette circonstance, non intéressé seulement à couvrir l'honneur du parti, mais plus dédaigneux que jamais pour l'athéisme, pour le système de la *génération spontanée*, nous comprenons cependant aussi la surprise que marqua le *petit troupeau*. Tout s'explique par le caractère qui distingue les opinions et le rôle de Voltaire.

Il est inutile d'exposer des opinions et de décrire un rôle que tout le monde connaît suffisamment; mais ne convient-il pas de rappeler plusieurs traits par lesquels Voltaire agit encore sur notre temps? On doit le craindre: ce que l'on a nommé *sa religion* aura toujours de nombreux sectateurs, grâce aux charmes immortels de ses productions sans nombre. Parmi les antagonistes de ce talent populaire et unique, si longtemps la première autorité publique en France, il en est peu qui n'avouent combien il est difficile aujourd'hui de vivre soit sans Voltaire, soit avec lui: *Nec sine te, nec tecum.* Parmi ses admirateurs, il en est bon nombre qui, ne concevant rien au delà de son bon sens, de son amour de la tolérance, de ses grâces surtout et de sa vive clarté, le révèrent, non-seulement comme le plus éloquent des écrivains, mais comme le plus judicieux des philosophes ; qui voudraient faire de ses idées, de ses écrits, la sagesse et les délices d'un peuple spirituel et éclairé. Des milliers de gros livres ont été publiés, en sens contraires, sur l'usage que ce génie divers et insaisissable avait fait de tant de facultés merveilleuses. On pourrait encore écrire des volumes sur le contrecoup qu'éprouve le présent et que ressentira l'avenir

de l'influence universelle de son infatigable propagande. Il ne nous appartient pas de toucher ici une question si complexe. Disons seulement que ce démon familier du XVIII[e] siècle, par tout ce qu'il voulut et tout ce qu'il accomplit sans le vouloir, justifie à la fois les éloges les plus enthousiastes et les censures les plus âpres. A qui peuvent s'appliquer, mieux qu'à Voltaire, les jugements que La Bruyère et Leibniz avaient portés, l'un sur Rabelais, l'autre sur Bayle? « Où il est mauvais, il passe bien loin au delà du pire, c'est le charme de la canaille; où il est bon, il va jusqu'à l'exquis, et à l'excellent, il peut être le mets des plus délicats. » « *Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo pejus.* » Au reste, si personne ne s'avise de chercher un corps de doctrines chez l'homme dont le naturel était si antipathique à tout ce qui pouvait ressembler à un système, chez un critique et un poëte auquel la peur de l'esprit systématique, père du fanatisme, selon lui, et de l'exagération, faisait prendre souvent de frivoles apparences de raison pour le plus solide sens commun; on aurait néanmoins tort de soutenir qu'une intelligence si prompte à s'orienter dans le dédale des opinions humaines, à en démêler le fort et le faible, à ramener la métaphysique à la morale et aux vérités praticables, n'eut pas un certain ensemble de principes fixes, un ensemble substantiel, reproduit par sa verve applaudie sous cent formes inégales et toujours libres. Quelle force, quelle justesse, quelle netteté, quelle précision rapide, quelle élévation persuasive il montre toutes les fois qu'il peint la loi de la con-

science, les notions du juste et de l'injuste, le devoir, la liberté, le désintéressement ! Peu de moralistes se sont énoncés avec une conviction plus puissante sur cet instinct de la raison, « qui la porte au bien aussi naturellement que l'arbre est porté à se couvrir de feuilles, de fleurs, de fruits. » On sait en quels termes il défend contre Frédéric même ce pouvoir de choisir entre le bien et le mal, qu'il appelle « la santé de l'âme ; » et contre Helvétius, la faculté de préférer l'intérêt d'autrui à l'intérêt personnel, l'amitié à l'égoïsme. Le ton touchant duquel il décrit parfois et les merveilles de notre nature et les beautés du monde, a été comparé au tendre et gracieux pinceau de Fénelon. Aussi ne faut-il voir qu'un trait de malignité dans ce mot de Mendelssohn : « C'est faire tort à ce charmant poëte que de prendre sa philosophie sérieusement. »

En ce qui regarde particulièrement ses opinions sur Dieu, il faut reconnaître, à la vérité, qu'elles ne renferment rien de neuf. Ce qui lui appartient, c'est la fermeté avec laquelle il proclame l'existence de Dieu, mise en évidence, à son avis, par ce principe des causes finales qu'il voit régner dans tout l'univers. Sa croyance se trouve résumée dans ces vers célèbres :

« Ils ont adoré tous un maître, un juge, un père ;
Ce système sublime à l'homme est nécessaire :
C'est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si les cieux, dépouillés de leur empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. »

Que s'il n'y a là point d'originalité, ni pour le fond de la pensée, ni pour la méthode, en faut-il conclure, avec Lessing, que « ce que Voltaire a dit de bon n'est pas neuf et que ce qu'il a dit de neuf n'est pas bon ? » C'est au moins le lieu de s'arrêter un instant à ce qu'on a prétendu donner pour un procédé consacré par Voltaire, à ce qui forme une partie trop essentielle de son talent, l'ironie. Jamais personne n'en fit un usage plus fréquent et plus habile; mais s'en est-il toujours servi pour le bien des hommes et la glorification de Dieu? Socrate l'avait employée contre les sophistes, Pascal contre les casuistes : Voltaire, à son tour, l'emploie contre la présomption et l'hypocrisie. Mais, dans ses mauvais jours, il ne craint pas de la tourner contre la cause même qu'il sert avec chaleur dans ses bons moments. Il a raison de railler les matérialistes qui, dit-il, prennent leurs cinq sens pour du bon sens; il a raison de penser que le rire corrige plus et nuit moins que les bûchers de l'Inquisition. Mais lui-même ne prête-il pas pas le flanc, en poussant la moquerie aux dernières limites d'un dénigrement injurieux, ou du moins, d'une irritation toute personnelle? Voltaire, dont trop souvent l'unique ambition est moins d'avoir raison, que de mettre les rieurs de son côté et, en quelque sorte, de faire rire Dieu même aux dépens de l'humanité, Voltaire a plus d'une fois passé le but, non-seulement sur la scène comique, où il reste si loin de Molière, mais dans ses attaques contre la métaphysique et le christianisme. De simples croyants, de graves esprits, Guénée et Bergier, Euler et Mérian,

Needham même, lui ont renvoyé d'une main sûre ses traits les plus caustiques. L'erreur se reconnaît au ridicule, d'après Voltaire ; et il est certain que l'absurde, l'insensé, l'immoral même présentent un côté petit et mesquin. Mais cette obstination d'incrédulité, qui admettrait les plus étranges superstitions plutôt que d'ajouter foi à la Bible, a des parties non moins comiques. Afin d'être dispensé de respecter Moïse, de croire aux révolutions du globe, Voltaire n'hésite pas à contredire un Bernard Palissy, un Fontenelle, ces précurseurs de Deluc et de Cuvier : il imagine bravement que les coquillages fossiles recueillis sur le sommet des Alpes, y ont été déposés, non par la mer, mais par des pèlerins se rendant en Italie. Et pourtant Voltaire s'amuse des efforts que fait Helvétius pour expliquer la supériorité de l'homme sur la brute par la seule conformation de sa main, de ses doigts *idéifiques*. Qui ne sait d'ailleurs combien la passion, aidée d'une parole si adroite, a beau jeu pour faire paraître ridicule ce qui est respectable en soi, juste et beau ? Qui ne sait que les sarcasmes, fort utiles pour répondre à la vanité et à la méchanceté , ne répondent sérieusement à rien, ne prouvent très souvent que l'envie de mordre ? L'exemple de Voltaire l'atteste abondamment. Les adversaires qu'il attaquait par le raisonnement plutôt que par le persiflage, ont pour la plupart succombé; au contraire, ceux qu'il ne combattait qu'avec des ricanements, lui ont survécu.

Cependant, demanderez-vous, la raillerie n'était-elle pas le meilleur instrument pour opérer toutes les ré-

formes auxquelles Voltaire concourut en Europe? Par quel autre moyen pouvait-il arrêter le progrès de cette maladie qu'il appelle « la rage des âmes, » le fanatisme? Pouvait-il faire accepter des princes comme des peuples, sans les amuser, ce respect de la justice, de l'humanité, de la liberté de conscience, de tous ces grands principes de civilisation qui devaient remplacer l'oppression, la barbarie, toutes les formes de l'odieux, et préparer ainsi le gouvernement de la raison et du droit naturel?... Il est vrai, personne ne saurait méconnaître l'énergie que, durant soixante ans, Voltaire apporta dans cette prédication de tolérance que plusieurs de ses adeptes taxaient de rabâchage. « On dit que je me répète, s'écriait-il, eh bien, je me répéterai jusqu'à ce qu'on se corrige! » — Mais n'est-il pas également visible que, le penchant à la moquerie l'emportant insensiblement sur ses bons instincts, Voltaire prit toujours moins la peine de discerner le froment et la paille, enveloppa tout dans la même critique, sapa les vérités mêmes qu'il ne voulut pas abattre, s'embarrassa, malgré sa dextérité, en d'incroyables contradictions, et rendit ainsi ses opinions inertes et insuffisantes, quand elles ne devenaient pas fâcheuses et nuisibles? Cela est surtout arrivé à son déisme, qui n'eut d'autre effet sur tant d'esprits que de les livrer au doute.

Il serait aisé, redisons-le, de recueillir une foule de passages où ce roi de la philosophie légère parle de Dieu avec émotion autant qu'avec force. Nous transcririons volontiers ici ces pages brillantes où, sous l'inspi-

ration de Newton, il esquisse « l'ordre admirable qui règne dans le monde, les desseins qui éclatent de toutes parts dans la manière dont le monde est organisé et gouverné; ces rapports étonnants de la nature, ces rapports de dessein, ces causes finales si frappantes, si évidentes, qui obligent la raison de convenir qu'une intelligence préside à cet univers, pour en maintenir l'arrangement général. » Nous voudrions remettre sous vos yeux tous ces endroits où Voltaire invoque, en faveur de l'existence divine, soit l'instinct des animaux, « faible et incorruptible ruisseau de cette intelligence immense et incompréhensible qui a présidé à tout en tous temps; » soit cet instinct du bien « qui nous fait sentir la justice, » que Dieu a donné « à l'Égyptien qui élevait des pyramides et des obélisques, et au Scythe errant qui ne connaissait pas même les cabanes, en donnant à l'un et à l'autre cette raison qui, en se développant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires. » Que de beaux vers dignes d'être redits d'âge en âge !

« Quoi! le monde est visible et Dieu serait caché! »

. . . .

« Tout annonce d'un Dieu l'éternelle existence;
On ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer.
La voix de l'univers atteste sa puissance,
Et la voix de nos cœurs dit qu'il faut l'adorer. »

Mais aussi, tout auprès, combien d'endroits où Voltaire, par crainte des abus spéculatifs, refuse à ses lecteurs attendris la faculté de connaître Dieu et même le droit de le chercher. Combien il s'égaye sur le compte de gens dont le principal tort était de suivre

en quelque sorte ses propres conseils, c'est-à-dire de faire voir savamment ces rapports de dessein qu'il avait tant admirés. Puisque la sagesse, la bonté, la puissance divines sont si visibles, pourquoi nous interdire de les contempler avec suite? Pourquoi comparer les méditations d'un Newton, d'un Leibniz, « au fond du tonneau des Danaïdes, » à la « coccigrue de Rabelais bombinant dans le vide » ? Contradiction déplorable, lorsque Voltaire la porte dans l'étude de l'homme et de la société. La plus parfaite des œuvres divines, celle dont il vient de préconiser la supériorité, l'homme, ne lui semble plus qu'une bête manquée, digne de commander dans un monde où tout va de travers : ce n'est plus qu'une *sotte plaisanterie* de Dieu. Ne dirait-on pas, par intervalles, qu'il ne proclame si hautement l'existence de Dieu, que pour pouvoir mieux satisfaire l'envie de critiquer son gouvernement? La grandeur de Dieu, ont dit les panégyristes de Voltaire, n'a rien à démêler avec la petitesse des hommes : il est permis de mystifier ceux-ci sans cesser de respecter Dieu. C'est là une excuse dont Voltaire eût souri le premier. Comment, en calomniant la dignité de l'homme, on ne calomnie pas du même coup l'Être qui a fait l'homme? En rendant ridicules, méprisables, les élans les plus généreux, ces élans qui transportent plus d'une fois Voltaire même, on ne rendrait pas Dieu plus que ridicule, plus que méprisable, on n'en ferait pas l'Esprit malin et méchant? A cet égard donc Voltaire, s'il ne fait pas prendre Dieu en aversion, le fait du moins mettre en doute.

Mais, ont répondu quelques-uns de ses satellites, Voltaire n'avait d'autre dessein que d'abaisser la présomption des dogmatistes, et la majesté de Dieu n'est pas commise par des attaques uniquement dirigées contre les défenseurs prétendus ou maladroits des perfections divines... Soit. Critiquer les procédés défectueux de ceux qui soutiennent mal une bonne cause est chose fort permise. Mais qui ne voit que le blâme de Voltaire, loin de s'arrêter à ces procédés, s'étend à la cause même, à une cause qu'il plaide, quand il est le *secrétaire de Marc-Aurèle*[1], avec autant de délicatesse que de vigueur? N'est-ce pas s'attaquer à Dieu même que de prétendre expliquer toute l'histoire par le jeu fortuit de petites circonstances, par l'influence de *sa sacrée majesté le Hasard,* par le bon plaisir de *notre Seigneur le Destin?* de soutenir qu'ici-bas tout s'exécute mal, si tout n'est mauvais; qu'il n'y a donc de réel que la ruse et la violence? Ce ne sont pas les dogmatistes, apparemment, qui ont inventé la foi en une divine Providence, c'est-à-dire en la justice, la sagesse, la puissance infinies; car Voltaire, leur antagoniste, proclame ces mêmes attributs, lorsqu'il est aux prises avec les avocats du hasard et du destin. Qu'en résulte-t-il pour le déisme voltairien? L'action de Dieu s'y trouve réduite à une sorte de sinécure. Dieu y existe comme s'il n'existait pas; il jouit d'une existence qui s'atteste par son absence. Quoique spiritualiste, Voltaire fournit des armes au matérialisme, au scepticisme; il devient l'allié, l'auxiliaire de ses ennemis mêmes: négatif en

[1] Surnom que lui donnaient ses paraphrastes.

détail, affirmatif en gros, inefficace en définitive. C'est à quoi aboutit, pour ses dévots du moins, sa maxime favorite :

« On ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer. »

Parmi les admirateurs réservés de Voltaire, il en est plus d'un, sans doute, prêt à nous répliquer que son déisme, malgré d'incontestables contre-sens, peut suffire aux esprits modérés, amis du bon sens, ennemis des exagérations, soit de l'incrédulité, soit de la superstition. A ceux-là nous oserons faire remarquer que ce bon sens, dont ils voudraient faire l'unique croyance d'un peuple éclairé, est moins réel qu'apparent. Il nous paraît même impossible d'accorder le titre de *bon sens* à une doctrine qui n'améliore pas la volonté, en même temps qu'elle forme l'esprit. Le propre d'une force spirituelle est de remplir de courage, d'élever et de perfectionner l'âme, en l'attachant par-dessus tout au bien achevé, réalisé en une personne accomplie, qui est Dieu même. Entre le courage moral et le culte de Dieu, une doctrine vraiment saine et pratique établit un rapport direct. L'honneur chez l'homme, la pudeur chez la femme, la puissance de souffrir pour garder l'un ou l'autre, ne sont, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, que des formes de la piété même. Une philosophie qui, loin d'affermir le pouvoir de ces sentiments, prend plaisir à les avilir, est-elle digned es hommes, ou peut-elle leur suffire ? Elle a beau réclamer pour nous toutes sortes de libertés et de droits ; en nous énervant, elle nous ôte les moyens d'en faire un usage libéral et sage. C'est là le reproche qu'un juge impartial est forcé d'a-

dresser à la philosophie de Voltaire. Pour nous rapprocher de cette source de courage et de force, sans laquelle l'intelligence la plus avide de savoir finirait comme par sécher de raison, il eût fallu à Voltaire autant d'âme que d'esprit. L'esprit s'annonce d'ordinaire par le rire; l'âme sait pleurer et compatir, sait sourire avec une tendre commisération. Voltaire, tout épris qu'il est des droits de l'homme, et tout enthousiaste de l'héroïsme quand il compose pour la scène tragique; tout fier qu'il semble d'avoir défini l'esprit *une raison ingénieuse*; Voltaire, lorsqu'il philosophe, ne sait ni pleurer ni consoler. Quand il faudrait relever notre intelligence ou l'incliner du côté de notre cœur, il se plaît à y verser la veine la plus abondante de son génie, c'est-à-dire une gaieté satirique, qu'il pousse jusqu'à faire Dieu même à l'image de son génie, en le représentant, avec une joie insolente, comme la perfection de la malignité.

Il serait superflu de montrer, pièces sur table, qu'en dépit de tant de parties excellentes, le déisme voltairien ne saurait produire d'autre impression dominante que le découragement. Qui n'en a éprouvé les effets? Qui n'a pas ri avec ce moqueur éblouissant? Qui n'est pas devenu complice à moitié d'une si cruelle satisfaction? Nous n'indiquerons, à ce sujet, que trois points par lesquels sa philosophie exerce encore une influence pernicieuse. Quoique spiritualiste au fond, elle rejette l'immortalité de l'âme; quoique adorant un Dieu sage, juste, puissant, elle fait profession d'un pessimisme désolant; quoique dévouée à la conserva-

tion de l'ordre social et au règne de la justice dans les rapports humains, elle s'acharne, avec une sorte de fureur, à la destruction du christianisme.

Immortalité de l'âme : ce sont des mots que Voltaire prononce plus d'une fois; mais on devine de quel accent, de quel sourire il les accompagne. Ces « mystères de l'autre monde dont on n'est que trop tôt éclairci, » signifient pour lui, comme pour Diderot, un double galimatias, inintelligible à qui le débite et à qui l'écoute, un galimatias *métaphysico-théologique.* A quel titre Dieu accorderait-il à l'homme une qualité refusée au reste de la création? Pourquoi lui aurait-il caché une chose si curieuse, si utile à connaître? N'est-ce pas l'égoïsme des individus, la crainte de la mort qui fait naître ces illusions chez les esprits faibles? L'immortalité réelle appartient à l'espèce. Quant aux individus, ils peuvent l'attirer à leur nom par leur mérite, par l'éclat de leurs œuvres, par l'estime qu'ils auront inspirée aux contemporains et à la postérité.

« La vie est passagère et la gloire immortelle. »

Voltaire est ici disciple de ce Lucrèce que Bayle avait cité à tout instant dans ses entretiens avec l'abbé de Polignac passant par la Hollande. Ce qui augmente sa répugnance, c'est que la foi dans un ordre futur lui semble tout à fait inutile à l'ordre présent, peut-être même un obstacle à une conduite mâle et vertueuse. La morale peut se passer de ce dogme : *qu'on soit juste*, s'écrie-t-il, *le reste est arbitraire.* Mais, si Voltaire eût vécu quinze ans de plus, n'eût-il pas complété cette maxime? N'eût-il pas pensé qu'afin que les hom-

mes soient justes, ils ont besoin *du reste*, et singulièrement de la croyance en une existence future? Cette croyance était d'autant plus indispensable que Voltaire s'était pris d'une humeur étrange contre ces principes de justice divine qu'il avait d'abord soutenus. Dans ses beaux *Discours sur l'homme*, il avait dit[1] :

« Despréaux et Pascal en ont fait la satire;
Pope et le grand Leibniz, moins enclins à médire,
Semblent, dans leurs écrits, prendre un sage milieu :
Ils descendent à l'homme, ils s'élèvent à Dieu! »

Ce n'est plus ainsi qu'il s'exprime, dix ans plus tard, dans ce roman fameux qu'on ne peut séparer de sa mémoire. *Candide*, ce digne complément de l'*Ingénu,* n'est pas, au surplus, une saillie isolée : il avait été précédé de deux poëmes, *Sur la loi naturelle* et *Sur le désastre de Lisbonne*, où l'élévation du langage rend plus choquant encore le mépris de la Providence. Dans tous ces ouvrages, trop séduisants, certes, afin de jouer à Dieu plus impunément de mauvais tours, Voltaire feint de croire que ses adversaires insultent aux maux de l'humanité, en disant que tout est bien, et a l'air de prétendre à la fois venger et encourager les hommes, en les convaincant que tout est mal.

« Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers [2]. »

Exagération coupable, dont Frédéric lui-même était choqué, puisqu'il conseillait à son correspondant d'avouer au moins que *tout est passable*. Parodie aussi perfide qu'amusante, dont Rousseau eut le mérite de

[1] VI[e] Discours.

[2] Ce vers curieux rappelle involontairement celui que Prudentius fit sur Julien l'Apostat : *Perfidus ille Deo, sed non est perfidus orbi.*

n'être pas dupe, mais qu'il osa reprocher à Voltaire comme une mauvaise action. « Vous chargez tellement, lui écrit-il, le tableau de nos misères que vous en aggravez le sentiment. Au lieu des consolations que j'espérais, vous ne faites que m'affliger; on dirait que vous craignez que je ne voie pas assez combien je suis malheureux, et vous croiriez, ce semble, me tranquilliser beaucoup, en me prouvant que tout est mal. Ne vous y trompez pas, Monsieur, il arrive tout le contraire de ce que vous vous proposez. Cet optimisme, que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables. Le poëme de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience. Le vôtre aigrit mes peines, m'excite au murmure et, m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir... Que me dit votre poëme? « Souffre à jamais, malheureux! S'il « est un Dieu qui t'ait créé, sans doute, il est tout-« puissant, il pouvait prévenir tous tes maux; « n'espère donc jamais qu'ils finissent; car on « ne saurait voir pourquoi tu existes, si ce n'est « pour souffrir et mourir[1]. » » Ce fut *Candide* par qui Voltaire répondit à Rousseau. Écoutons ce que dit, sur cette plaisante et méchante imitation des *Voyages de Gulliver*, une élève de Jean-Jacques, Madame de Staël: « Cet ouvrage, d'une gaieté infernale, car il semble écrit par un être d'une autre nature que nous, indifférent à notre sort, content de nos souffrances, et riant comme un démon, ou comme un singe, des misères de

[1] *Lettre sur la Providence* (avril 1756).

cette espèce humaine avec laquelle il n'a rien de commun; Candide met en action cette philosophie moqueuse, si indulgente en apparence, si féroce en réalité; il présente la nature humaine sous le plus déplorable aspect, et nous offre pour toute consolation le rire sardonique qui nous affranchit de la pitié envers les autres, en nous y faisant renoncer pour nous-mêmes [1]. » Il ne saurait être question ici d'attaquer un pessimisme si humiliant, qui aboutit à ce conseil gaiement cruel : *Il faut cultiver notre jardin !* Nous l'avons combattu, au surplus, en justifiant les croyances de Leibniz. Mais il importe de rectifier quelques erreurs répandues à dessein par Voltaire : ses contre-sens ne sont-ils pas toujours faits contre quelqu'un ? C'est à tort qu'il confond dans la même satire Leibniz, Kœnig et Pope. Le poëte anglais, il est vrai, entraîné par la société légère de ce Bolingbroke qui n'avait cessé de railler le philosophe de Hanovre [2], avait essayé de prouver que tout est au mieux dans notre petit monde, que le mal y est toujours compensé par le bien, que les vices mêmes sont pour le mieux, puisqu'ils tournent à l'avantage de la société, et qu'un monde où il n'y aurait que des gens de bien serait très défectueux, les gens de cette sorte ne sachant guère s'accorder ensemble. Mais ce n'est pas ainsi que raisonne Leibniz, ni même Kœnig, l'ami de Madame Du Châtelet, qui tâchait d'allier les opinions de Newton à celles de Leibniz. Pour eux, quand il s'agit *du mieux*,

[1] *De l'Allemagne*, P. III, ch. 4.
[2] Voyez sa lettre à Pope : *A letter adressed to Alex. Pope, by H. St. John.*

ils songent à l'ensemble des êtres, à la suite des temps, au monde tel qu'il devient sans cesse à travers l'infinie progression de ses développements ; ils songent enfin à l'existence future autant qu'à la vie présente. Peut-on admettre que Voltaire, n'apercevant point une différence si essentielle, combattît Leibniz de la même manière dont, selon sa propre observation [1], Bayle avait combattu Spinosa, c'est-à-dire en entendant, par les mêmes phrases, deux choses très différentes ? Non, Voltaire savait et voulait ce qu'il faisait. Lui-même, vers ce temps, il écrivait, à un pasteur de Genève à la vérité [2] : « Je ferais grâce à cet optimisme, pourvu que ceux qui soutiennent ce système ajoutassent qu'ils croient que Dieu, dans une autre vie, nous donnera, selon sa miséricorde, le bien dont il nous prive en ce monde, selon sa justice. C'est l'éternité à venir qui fait l'optimisme, et non le moment présent. » Que cette concession soit une nouvelle malice, ou une réflexion sérieuse, toujours est-il qu'il y avait parti pris chez Voltaire. Non-seulement il refuse de considérer le monde au point de vue général ou divin, non-seulement il applique à l'ensemble des choses la mesure du sentiment individuel et purement humain, mais pour se donner le plaisir de siffler un disciple de Leibniz, encore plus *fou* que son maître, Rousseau, il ne recule pas devant le blasphème. Voltaire a réussi, il a fait

[1] « J'ai toujours eu quelque soupçon, dit Voltaire, que Spinosa avait entendu autre chose que ce que Bayle entend, et que, par conséquent, Bayle peut avoir eu raison sans avoir confondu Spinosa. »

[2] Lettre à M. Vernes, 1758.

beaucoup rire; et il y a bien des gens encore qui jugent de Leibniz uniquement sur ce mot que le docteur Pangloss prononce en dépit de toutes les misères qui vont fondre sur lui : « Ceux qui ont avancé que tout est bien, ont dit une sottise : il fallait dire que tout est au mieux[1]. » Ce pessimiste heureux avait-il donc l'excuse des misanthropes, des humoristes, des conseillers de désespoir et de suicide, des Timon ou des Hégésias ? Non, tout ce qu'il y a de noble, de durable, dans ses plus beaux ouvrages, témoigne, au contraire, que l'optimisme, c'est-à-dire l'amour patient du bien et du progrès, devait résulter naturellement de ses vues générales, et s'y trouvait impliqué malgré l'auteur. Son agression était donc une contradiction, où il se mettait très gratuitement avec lui-même, et qu'il faut imputer à son cœur plutôt qu'à sa raison.

Il en faut dire autant des grossières préventions que ce terrible ennemi des préjugés nourrissait ou répandait contre le christianisme. Quel regret on éprouve, en voyant un apôtre si sincère de l'humanité se faire l'âme et le bras d'une vaste coalition, qui ne médite rien moins que la destruction des traditions, des institutions les plus utiles aux hommes ! Ce vif regret est presque égalé par l'étonnement qui l'accompagne.

[1] *Candide*, ch. 1.

« Non, dit M. Saint-Marc-Girardin, il n'est pas besoin que nous trouvions que tout est bien pour croire à l'existence de Dieu ; mais comme nous croyons à l'existence de Dieu, il faut nécessairement que tout soit bien. A prendre l'optimisme comme le fait Voltaire, l'existence de Dieu dépend d'une objection que nous ne saurions pas réfuter. J'ai mal aux dents ; donc Dieu n'existe pas ! » (*Vie et ouvrages de J.-J. Rousseau.*)

Comment un esprit d'une telle trempe n'a-t-il pas même compris le côté humain du christianisme? Pouvait-il méconnaître cette révolution de paix et de miséricorde qui dota le monde d'un principe nouveau de civilisation, de législation, de culture intellectuelle et sociale? Pouvait-il fermer les yeux à l'influence salutaire de cette grande école de respect et de renoncement, où l'on apprend d'ailleurs, non-seulement à obéir et à se dévouer, mais à distinguer l'examen qui éclaire de l'ironie qui réduit tout en poussière? Il était alors difficile, sans doute, de démêler, avec une impartiale netteté, l'essence éternelle de la foi chrétienne, et de la dégager de tout ce que l'erreur et la passion humaines y mêleront toujours. Cela était d'autant plus difficile que les défenseurs même de cette foi manquaient pour la plupart de ce qu'il eût fallu pour faire sentir à Voltaire la grandeur historique et la puissance morale du christianisme. Néanmoins, la beauté des préceptes de l'Évangile, de ces règles simples et profondes qui sont devenues la philosophie des peuples chrétiens, eût dû désarmer, sinon conquérir un esprit si occupé des intérêts moraux de l'espèce humaine. Le règne de Dieu sur la terre, ce gouvernement que l'Évangile proclame et veut établir dans tous les climats, sous tous les régimes politiques, diffère-t-il donc, au moins par ses résultats, de ce règne du bien auquel Voltaire prétendait travailler? Le but que celui-ci poursuivait, dans le silence de ses mauvaises passions ou de sa cynique bouffonnerie, ressemble si fort à la fin que se proposaient les ministres du

Christ que Frédéric II, dans cet Éloge funèbre où il représente son ami se promenant aux Champs-Élysées, appuyé sur Montaigne et sur Bayle, n'hésite pas, par une audace devenue plus familière encore à notre siècle, à comparer la morale de Voltaire à celle de saint Jean[1]. Nous y ajouterons pourtant cette réserve, qu'on ne rencontre guère, chez le philanthrope français, les moyens dont l'apôtre de la charité conseille l'emploi et qui peuvent seuls conduire au but commun; que l'on y regrette avant tout, pour le moins, une admiration respectueuse pour Celui qui « passa sur la terre en guérissant les hommes et en leur faisant du bien[2]; » pour Celui que les Pères de la primitive Église appelaient le *philosophe crucifié*, qu'un Malebranche recommandait aux penseurs sous le titre de *Sage des chrétiens*, et qu'un Bossuet adorait comme la *Sagesse incarnée*. La folle haine de Voltaire contre le christianisme, au lieu de nous rendre injustes à notre tour, doit nous servir à mieux distinguer les deux hommes qui se partageaient un génie que Dieu avait traité avec une si grande libéralité. Là même où l'on ne peut pas approuver ce que Voltaire dit, on ne peut s'empêcher de louer la manière dont il parle ou pense, son *excellente manière de raisonner*, comme il le dit de Bayle. Si souvent rien n'est attristant ou révoltant, frivole ou inconséquent, comme le fond de sa pensée, rien n'est plus piquant que le tour de son es-

[1] Voyez notre *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*. T. I, p. 274.

[2] *Actes des Apôtres*, ch. 2.

prit et son langage. Rien ne convient plus au talent de cet écrivain que le mot qu'il aimait à répéter : *La grâce en s'exprimant vaut mieux que ce qu'on dit.* A cet égard, il doit servir de modèle aux philosophes de tous les temps, et couvrir de confusion ceux qui, de nos jours, se portent ses continuateurs. « Vous êtes très confus, » leur dirait-il lui-même, comme il l'avait dit à Spinosa; mais il ajouterait probablement : « Vous êtes très dangereux [1]. » Après les expériences qui ont suivi sa mort, Voltaire serait-il aujourd'hui ce qu'il fut au dernier siècle, c'est-à-dire anti-chrétien encore plus qu'anti-matérialiste ? Nous croyons qu'il se rapprocherait plutôt de ce Montesquieu qu'il avait autrefois félicité d'avoir « retrouvé les titres du genre humain ; » et qu'il louerait maintenant d'avoir placé au premier rang parmi les forces morales la religion chrétienne, cette humble croyance qui, « ne semblant avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci [2]. » Quittant avec dégoût le rôle de destructeur, pour ne garder que sa mission de réformateur, Voltaire tournerait toute la vigueur, toute la justesse de sa dialectique ricaneuse contre les matérialistes orgueilleux et effrénés, qui se disent ses légitimes successeurs et qu'il a d'avance flétris de ces mots prêtés aux Érostrates :

« Aux vrais savants tout doit sembler égal.
« Bâtir est beau ; mais détruire est sublime [3]. »

[1] « Vous êtes très confus, Baruc Spinosa ; mais êtes-vous aussi dangereux qu'on le dit ? Je soutiens que non. » Voltaire.

[2] *Esprit des lois.* L. XXIV, ch. 3.

[3] *Guerre de Genève,* 1768.

C'est à eux surtout qu'il adresserait les paroles que nous allons rappeler en terminant, parce qu'elles sont en même temps une condamnation des fautes et des erreurs de Voltaire même : « Esprits dédaigneux et frivoles qui prodiguez une plaisanterie si insultante et si déplacée sur ce qui attendrit les âmes nobles et sensibles; vous qui, dans les événements frappants dont dépend la destinée des royaumes, ne cherchez à vous signaler que par ces traits que vous appelez des *bons mots*..., osez ici exercer ce misérable talent d'une imagination faible et barbare; ou plutôt, s'il vous reste quelque humanité, mêlez vos sentiments à tant de regrets, et quelques pleurs à tant de larmes; mais êtes-vous dignes de pleurer? [1] »

[1] *Éloge des officiers morts dans la campagne de* 1741.

CHAPITRE III.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ET AUTRES THÉISTES FRANÇAIS.

« Sans religion, point de sensibilité. »
CHATEAUBRIAND.

« L'orateur religieux du temps, ce fut Rous-
« seau. Dans cette société charmante, tantôt
« séduite par un scepticisme épicurien et mo-
« queur, tantôt ébranlée par une incrédulité
« dogmatique, tantôt maladroitement aigrie
« par des retours d'intolérance sans foi, il
« élève une voix qui rétablit avec empire
« les vérités primitives obscurcies ou déniées
« autour de lui. » M. VILLEMAIN.

L'homme moins âgé qui avait partagé avec Voltaire l'empire de l'opinion et qui, d'abord dans les rangs du parti philosophique, en était devenu l'adversaire le plus ardent, Jean-Jacques Rousseau[1], ne mourut qu'un mois après Voltaire : ce fut à l'époque même où les colonies américaines, s'insurgeant contre leur métropole, ouvrirent l'ère des révolutions aux applaudissements de la France.

Pour gouverner les intelligences à côté de Voltaire, Rousseau devait agir sur d'autres facultés que celles dont s'était rendu maître son émule formidable. Rousseau devait subjuguer les cœurs, les imaginations, l'âme, autant que Voltaire régnait sur l'esprit et com-

[1] Né à Genève, en 1712; mort le 3 juillet 1778 à Ermenonville; déposé au Panthéon le 11 octobre 1794.

mandait aux puissances critiques et railleuses de la raison générale. Aussi peut-on dire que, si les défauts du jaloux et irritable Voltaire avaient contribué à faire naître et goûter les qualités de Rousseau, ce sont les qualités de Voltaire qui servent à mettre en relief les défauts de l'orgueilleux, du chagrin, mais du désintéressé Rousseau. Ces deux hommes, si divers par le génie, si contraires par la fortune, et néanmoins si semblables par ce que le docteur Tronchin nommait leur *être artificiel*, occupent deux mondes opposés. Si une moquerie, toujours prête à *prendre les deux hémisphères en ridicule* [1], est la muse du maître, l'indignation, une *haine inextinguible* [2], est celle du disciple. Tandis que le risible, comme avaient déjà dit quelques docteurs scolastiques, semble le signe infaillible de l'erreur au premier, à celui qui fait consister la perfection spirituelle dans le talent de saisir et de châtier les travers des hommes; le second, mettant au-dessus de tout le titre d'homme sensible et affectueux, se persuade complaisamment que la vérité réside inévitablement en tout ce dont il est ému et passionné. Autant l'exagération est odieuse à Voltaire, alors même qu'il se divertit à charger, à outrer; autant Rousseau est incessamment poussé, par une sorte de fièvre mentale, à l'exaltation des sentiments et à la déclamation. Mais combien, par cette diversité d'esprit et de caractère même, l'un et l'autre durent exciter et remuer leurs contemporains amusés ou attendris!

[1] Lettre de Voltaire, écrite en 1754.
[2] Expression familière à Rousseau.

Cette double influence fut d'autant plus pénétrante, qu'en dépit de tout ce qui les sépare, Voltaire et Rousseau se ressemblent par plusieurs endroits. Tous deux combattent également contre les iniquités politiques et le fanatisme religieux, pour les droits de la conscience et de la raison, pour cette *Justice* que saint Louis avait regardée comme *le commun profit de tous.* Tous deux caressent avec non moins d'ardeur quelques chimères énormes, quelques contradictions, quelques confusions inouïes; et trop souvent n'hésitent pas à y sacrifier la vérité historique, le bon sens et la simple morale. Champion infatigable de la culture élégante et agréable, Voltaire veut perfectionner la société uniquement par les lettres et les arts; et, pour la préserver de l'intolérance, il retranche l'élément essentiel du progrès moderne, le christianisme. Savant chevalier de la nature et de la liberté, mais d'une nature imaginaire et impraticable, et d'une liberté sauvage ou imbécile; panégyriste véhément et sincère d'un nouveau genre de Troglodytes, tantôt de cet *animal non dépravé, qui ne médite pas*, tantôt de ces habitants innocents du Canada, que les exemples de nos nations, selon Voltaire, ont pourtant rendus presque aussi méchants que nous; Rousseau voudrait détruire, non-seulement les salons et les académies de son époque, mais les plus belles études, les sciences les plus indispensables, comme autant de sources de perversité individuelle ou de corruption publique. Une fois irrité contre les causes finales et leur auteur, Voltaire oublie que la religion lui avait semblé un fait de nature et s'em-

porte jusqu'à imputer les imperfections humaines aux institutions religieuses et peut-être à Dieu même ; pendant que Rousseau, possédé d'une humeur différente, d'une hypocondrie voisine de la plus sombre misanthropie, irait jusqu'à renverser le foyer et la pierre angulaire de la vie sociale, la famille et la propriété. Tous les deux, sous l'empire de préoccupations si contraires, perdent de vue plus d'une fois l'étroite liaison qui unit Dieu à l'homme, soit isolé, soit multiple ; ou ne veulent pas voir que, si l'homme individuel tend à faire Dieu à son image, l'homme en grand, la société se règle à son insu sur la pensée qu'elle a de cet homme idéal qui est sa divinité. Paradoxes très divers, sans doute, mais qui viennent de la même cause, de la prétention d'interdire une chose uniquement sur ce qu'on en a abusé, et qui mènent au même résultat, c'est-à-dire à une déclaration de guerre faite à l'État comme à l'Église.

Une autre conformité, c'est que les deux philosophes ont agi sur leur siècle par leurs talents bien plus que par leurs opinions, et pour cela même, ont produit des effets bien plus puissants que les penseurs de profession. Chez Voltaire, l'écrivain se confond avec l'homme, tandis que l'auteur, chez Rousseau, est rarement l'homme même ; mais l'un et l'autre avaient emprunté leurs doctrines et, en les faisant passer par leurs plumes, y avaient ajouté une force, une éloquence extraordinaire, qui tenait souvent du prestige, et que Bayle et Leibniz n'avaient pu communiquer. C'est là une remarque banale, mais qu'il faut répéter

quand il s'agit de leurs idées en matière de religion.

A cet égard, toutefois, on le pressent, Rousseau s'éloigne de Voltaire encore plus qu'il ne s'en rapproche : ses vues peuvent même servir à corriger, à compléter celles de Voltaire. Oui, en ce qui concerne l'idée de Dieu et de ses rapports avec l'humanité, le citoyen de Genève est visiblement supérieur au patriarche de Ferney. Plus sérieux, mieux convaincu, il justifie davantage cette maxime de Boileau que Voltaire se plaisait à citer :

L'esprit n'est point ému de ce qu'il ne croit pas.

Non-seulement il est plus respectueux envers Dieu, plus pieux, plus tendre pour l'homme, plus jaloux de la dignité humaine; mais il est plus courageux, plus patient, plus propre à sonder les problèmes de la foi. Quand Voltaire s'arrête à un milieu entre l'ignorance et la connaissance, c'est-à-dire au doute, Rousseau prouve, avec chaleur et par son exemple, que l'homme peut connaître et doit étudier. A l'entendre, nous sommes capables de savoir quels sont les attributs essentiels de la Divinité, et non son existence seulement. Il est vrai que Rousseau, partageant l'aversion que Voltaire et tout le siècle éprouvaient contre les essais de système, contre la conséquence des déductions rigoureuses, avance à son tour que nous sommes hors d'état de pénétrer l'essence de la Divinité, d'embrasser et de concilier ses perfections ou ses manifestations. Mais Rousseau ne s'en efforce pas moins de lier ensemble les vérités que lui révèlent le sentiment intime et l'expérience du monde, et qu'il résume en ces mots :

« Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement?[1] » Enfin, Rousseau ébauche lui-même un corps de doctrines, et ose décider et conclure, parce qu'il croit plus et mieux; et il l'ose spécialement sur les articles où Voltaire se plaît à répandre sa verve sceptique: l'immortalité de l'âme, l'optimisme, la religion chrétienne.

Tout le monde sait dans quel écrit Rousseau a exposé ses idées religieuses. Qui pourrait, en effet, ignorer cette Profession de foi du Vicaire Savoyard, qui paraissait à Grimm et à Diderot un *cahier de philosophie scolastique?* Après tous les jugements portés sur cet éloquent épisode de l'*Emile*, nous ne saurions mieux faire que de transcrire ici l'appréciation la plus récente et une des plus équitables qui en aient été données: « C'est, sans contredit, le meilleur écrit de Rousseau, dit M. V. Cousin. C'est même le seul qu'une saine philosophie puisse avouer tout entier. La raison en est qu'il n'y a presque rien du sien, ni dans les idées qu'il développe, ni dans les arguments dont il se sert. Les unes appartiennent à la tradition permanente du genre humain, les autres sont empruntés aux philosophes les plus autorisés. Il est aisé d'y reconnaître les lectures habituelles de l'auteur et les sources où il a puisé, la République et les Lois de Platon, les Méditations de Descartes, la Logique de Port-Royal, le Traité de l'Existence de Dieu de Fénelon, la Théodicée de Leibniz, celle de Clarke dont il

[1] *Émile*. T. III, p. 133 sqq.

fait lui-même un si magnifique éloge. Mais tout ce qu'on retranche à l'invention et à l'originalité philosophique de Rousseau, il faut l'ajouter à son talent. Nulle part ce talent n'a trouvé, avec une matière plus illustre, une perfection plus achevée. C'est ici le triomphe de cette parole enflammée et savante, et de cette forte dialectique, trop souvent ailleurs au service du paradoxe, cette fois au service de la vérité, du bon sens et de la vertu. Le Vicaire Savoyard, c'est Rousseau lui-même avec tout ce qui le fait grand et presque seul dans son siècle : le goût du beau et du bien poussé jusqu'à la passion; l'enthousiasme de l'honnête dans une société corrompue; une logique austère parmi des raisonneurs efféminés; une imagination tendre, profonde, mélancolique, à côté de froids beaux esprits ou de violents déclamateurs. La sainteté de la cause pour laquelle il combat a épuré son éloquence qui trop souvent se ressent du commerce et des leçons de Diderot : elle lui a communiqué quelque chose de plus simple et de vraiment grand. A la hauteur où il est placé, l'orage qui gronde habituellement dans son sein, est presque entièrement apaisé. Son style a emprunté leur sérénité majestueuse aux immortelles pensées qu'il exprime. Et, en écoutant ce philosophe du XVIIIe siècle, parlant ainsi de l'âme, de la liberté, de la vertu, de Dieu, en face des Alpes, au lever du soleil, on croirait entendre Socrate s'entretenant avec ses amis des mêmes objets, dans le charmant et sublime langage de Platon, aux bords de l'Ilissus ou sur la route d'Eleusis, si dans la réfutation des mêmes

sophismes, dans la défense des mêmes vérités, dans cet admirable concert de deux beaux génies consacrés à la même cause, ici presque toujours un art un peu trop marqué, qui décèle une main moderne, et de loin en loin je ne sais quel accent triste et passionné, ne nous rappelaient à Paris, au milieu d'une société prête à se dissoudre, et à la veille de la Révolution française.[1] »... De loin en loin, en effet, on désire dans ce Vicaire quelques-unes des qualités plus modestes, mais plus solides encore et plus paisibles, déployées par un véritable fils de la Savoie, par un religieux plus savant que les abbés Gaime et Gâtier, par ce vénérable élève de Leibniz et ce digne ami de Benoît XIV, le cardinal Gerdil, qui crut devoir rectifier Rousseau avec une vigueur sobre, avec une modération lumineuse; mais en qui Rousseau feignit de ne voir qu'un auteur estimable qui ne l'avait pas compris[2].

Le principal reproche, peut-être, que l'on doive adresser au théisme de Rousseau, porte précisément sur la source où il prétend l'avoir puisé, sur le *sentiment,* mot indécis que d'autres philosophes encore opposaient alors, non-seulement aux *sensations* du matérialiste, mais aux raisonnements hypothétiques de

[1] *Philosophie populaire* (1848), p. 21 sqq. Comparez le *Tableau de la Littérature française au XVIIIe siècle*, de M. Villemain. T. II, p. 270 sqq.

[2] A quoi l'abbé d'Auribeau répondit :

« Qui te comprendra donc, si le profond Gerdil
« De tes raisonnements ne peut suivre le fil ?
« Si, d'après ton aveu, ce grand homme lui-même
« A fait de vains efforts pour saisir ton système ? »

Le barnabite Gerdil, né en 1718, mort cardinal en 1802, était fils d'un notaire de la Savoie.

l'idéaliste, et qu'il faudra soumettre à un examen sévère, après avoir vu quelles leçons Rousseau croit tenir de cette *lumière naturelle*.

La première de ces leçons, dit Rousseau, c'est la certitude de notre propre existence, donnée en même temps que celle de la réalité du monde matériel. A cette certitude est jointe une perception non moins directe, savoir, que le monde matériel est animé par un mouvement régulier. Or, le mouvement n'est pas inhérent à l'essence de la matière, puisqu'il y a une matière inerte et en repos. Il faut donc admettre qu'une volonté a mis la matière en branle, aussi nécessairement qu'il faut reconnaître que c'est ma volonté qui pousse mon bras. Il y a plus : un mouvement régulier, s'accomplissant en vertu de lois évidentes, ne saurait procéder que d'une volonté intelligente. Ajoutez que l'ordre général du monde annonce des desseins, une fin, par conséquent un Être qui a conçu ces desseins et choisi cette fin. Mais un Être qui agit de soi-même, avec une volonté aussi intelligente que puissante, n'est-ce pas ce que l'on nomme Dieu? Dieu existe donc, et son existence se manifeste en nous-mêmes, dans notre sentiment intime, comme hors de nous, dans l'économie si variée de l'univers... Cependant, autant son existence est incontestable, autant son essence est inaccessible : elle nous échappe totalement, nous n'en pouvons rien savoir. Tel est le premier article de la foi du *Vicaire savoyard* : après tout, excellent en ce qu'il affirme, mais non pas en ce qu'il nie. En déclarant que la nature divine ne saurait être connue de l'homme,

Rousseau nie en effet l'idée de l'infini, sans s'apercevoir que, si cette idée n'était pas ce que notre esprit a de plus réel, de plus fondamental, nous ne songerions pas à faire remonter l'univers et nous-mêmes à une volonté absolument sage et bonne. Quoiqu'il regarde le sentiment, c'est-à-dire, l'instinct spirituel, comme le seul organe infaillible de la vérité éternelle, il ne consent point à l'écouter; s'il l'écoutait, il saurait que ce témoin ne certifie rien avec plus d'autorité que l'existence d'un Être infini, souverainement parfait. A moins de suspecter en général la fidélité de ce rapporteur, il saurait donc, non-seulement que ce *Quelqu'un* existe, mais quel il est, mais ce qu'il ne peut ne pas être. Rousseau, craignant les excès du dogmatisme et faisant, à son insu, une forte concession à l'esprit douteur du siècle, s'arrête trop tôt et risque ainsi de ne contenter personne. Le dogmatique trouvera qu'il n'ose pas assez se fier à la « voix intérieure; » et le sceptique, qu'il ne s'en méfie point assez. En réalité, Rousseau croit et sait plus qu'il ne veut avouer. Il sait que ce Dieu qu'il cherche, mais dont il nous défend de sonder l'essence, n'est rien absolument, si sa nature n'est pas cette perfection d'entendement, de volonté, de puissance, dont le double monde de l'âme et de la matière nous révèle si clairement l'existence.

Le second article de cette profession de foi, également puisé dans ce que le Vicaire appelle le sentiment, concerne la liberté morale. L'homme est libre, auteur unique et seul responsable de tout ce qu'il fait, par conséquent de son bonheur et de son malheur. Mais

cette liberté, puis-je l'accorder avec la toute-puissance de Dieu ? Non : à cette tentative de conciliation s'opposent des difficultés éternellement insurmontables. Cependant, ces mêmes difficultés ne sauraient influer sur la conviction que j'ai de ma liberté, ni affaiblir la certitude que j'ai de ma responsabilité. En ce qui touche une autre contradiction, celle qui se remarque souvent entre le bonheur et la vertu, et qui nous montre le sage en butte aux souffrances et à l'injustice, elle doit servir à fortifier notre foi, en affermissant une troisième croyance que nous trouvons aussi en nous, la croyance dans l'immortalité de notre âme. La vie future n'est-elle pas destinée à faire disparaître ce contraste affligeant, en faisant cesser le genre de sensibilité qui est cause de nos passions présentes ? « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps ; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. » Néanmoins, de même que l'essence de la Divinité nous demeure inconnue, de même les formes et les conditions de la vie à venir seront toujours voilées. Dieu existe et je survivrai à la mort : voilà tout ce que nous sentons. Je suis libre, je sais distinguer le bien du mal ; et, en recherchant l'un, en fuyant l'autre, j'agis selon la vertu et pour mon bonheur : voilà ce que nous connaissons aussi certainement que notre existence propre et celle du monde matériel.

Tels sont les trois points principaux de la foi de Rousseau, fondement de toutes les considérations religieuses et morales éparses dans ses divers ouvrages. On sait quel contre-poids efficace ils furent, non-seule-

ment au matérialisme contemporain, mais au scepticisme pessimiste d'un Voltaire : que dis-je? à certaines maximes de Rousseau même. Nous avons déjà dit avec quel bonheur ils sont mis en œuvre dans la lettre excellente et trop peu connue, que Jean-Jacques avait adressée à Voltaire, cette *Lettre sur la Providence*, qui réfute aussi son propre *Discours sur l'inégalité des conditions*, puisque, si la Providence n'est pas un mot, la vie sociale ne peut pas être un mal. C'est le lieu de rappeler en quels termes l'auteur, accusé par Voltaire d'avoir écrit contre le genre humain, répond à celui qui prétendait plaider la cause des hommes contre Dieu ; ou plutôt, à quels termes il réduit la question difficile de l'optimisme.

« Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu ; et quant aux maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me le semble, ils sont inévitables dans tout système dont l'homme fait partie, et alors, la question n'est point pourquoi l'homme n'est pas parfaitement heureux, mais pourquoi il existe »... « Je crois qu'on ne peut examiner convenablement le système que vous attaquez, sans distinguer avec soin le mal particulier, dont aucun philosophe n'a jamais nié l'existence, du mal général que nie l'optimisme. Il n'est pas question de savoir si chacun de nous souffre ou non, mais s'il était bon que l'univers fût et si nos maux étaient inévitables dans sa constitution. Ainsi, l'addition d'un article rendrait, ce me semble, la proposition plus exacte

et, au lieu de ***tout est bien***, il vaudrait peut-être mieux dire ***le tout est bien***, ou ***tout est bien pour le tout***. Alors, il est très évident qu'aucun homme ne saurait donner des preuves directes ni pour ni contre ; car ces preuves dépendent d'une connaissance parfaite de la constitution du monde et du but de son auteur, et cette connaissance est incontestablement au-dessus de l'intelligence humaine. Les vrais principes de l'optimisme ne peuvent se tirer, ni des propriétés de la matière, ni de la mécanique de l'univers, mais seulement par induction des perfections de Dieu, qui préside à tout : de sorte qu'on ne prouve pas l'existence de Dieu par le système de Pope ; mais le système de Pope par l'existence de Dieu et c'est, sans contredit, de la question de la Providence qu'est dérivée celle de l'origine du mal. » ..... « Pour penser juste à cet égard, il semble que les choses devraient être considérées relativement dans l'ordre physique, et absolument dans l'ordre moral : la plus grande idée que je puis me faire de la Providence, est que chaque être matériel soit disposé le mieux qu'il est possible par rapport au tout, et chaque être intelligent et sensible, le mieux qu'il est possible par rapport à lui-même ; en sorte que pour qui sent son existence, il vaille mieux exister que de ne pas exister... Si je ramène ces questions diverses à leur principe commun, il me semble qu'elles se rapportent toutes à celle de l'existence de Dieu. ***Si Dieu existe, il est parfait, il est sage, puissant et juste ; s'il est sage et puissant, tout est bien ; s'il est juste et puissant, mon âme est immortelle ; si mon âme est immortelle, trente ans de***

vie ne sont rien pour moi et sont peut-être nécessaires au maintien de l'univers. Si l'on m'accorde la première proposition, jamais on n'ébranlera les suivantes ; si on la nie, il ne faut point disputer sur ses conséquences. »

Jamais peut-être la dialectique pressante de Rousseau ne servit avec plus de sobriété une cause meilleure et ne rendit la pensée de Leibniz plus concise et plus persuasive. Comment soutenait-elle une autre partie de cette pensée, une partie qu'il ne fallait pas moins défendre contre Voltaire, le rapport du théisme naturel au spiritualisme de Moïse et de l'Evangile ? Tâchant ici de marcher entre Leibniz et Voltaire, par un choix semblable à celui qu'il avait fait du *sentiment*, pour rester également éloigné de la *réflexion* idéaliste et de la *sensation* matérialiste, de la *raison* et de la *passion*, Rousseau fut moins heureux et méritait la plupart des reproches qu'un ami et un admirateur, un pasteur de Genève, Antoine Jacques Roustan, lui adressait avec une franchise et une précision remarquables [1]. Nous ne pouvons démontrer ni la nécessité ni la vérité des révélations, disait Rousseau, parce que nos démonstrations supposent toujours ce qui est en question, c'est-à-dire, l'autorité des monuments, l'authenticité et la crédibilité des témoignages historiques sur lesquels une révélation est fondée. Ceux qui soutiennent qu'une révélation est indispensable pour enseigner à l'homme la véritable manière d'adorer Dieu, oublient qu'il y a un culte plus beau que le culte extérieur, qu'il y a le culte du cœur. L'uniformité du culte extérieur est une

[1] 1776.

mesure de police qui n'importe point à l'essence de la religion. Les documents du christianisme font à notre esprit une position singulière. D'une part, ils ont une grandeur propre, une beauté interne, attestant qu'ils racontent une histoire réelle, et non une fable ou un poëme ; d'autre part, ils renferment cependant grand nombre de choses inconcevables : d'où il résulte qu'il faut se garder et de les réfuter et de vouloir les comprendre..... Telle est l'espèce de neutralité respectueuse à laquelle Rousseau voudrait s'arrêter, mais dont il sort sans cesse, entraîné par la méditation et surtout par ces impressions d'enfance qui lui font dire : « Je suis de ceux à qui la voix céleste s'est fait entendre [1]. » Il est à regretter qu'il n'en soit pas sorti tout à fait et par principe, lui qui avait tracé cet éloquent parallèle ainsi terminé : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » L'écrivain qui avait osé dire : « La philosophie ne peut faire aucun bien que la religion ne le fasse encore mieux ; et la religion en fait beaucoup que la philosophie ne saurait faire ; » le défenseur de l'optimisme devait montrer dans toute son étendue la valeur morale et philosophique même du christianisme, en développant la puissance que ses leçons et ses exemples sont capables d'exercer sur les volontés et les cœurs, auxquels ils offrent un vivant modèle du bien et qu'ils améliorent par la meilleure des disciplines. Après avoir placé si haut le culte intérieur, Rousseau ne devait-il pas plus résolûment faire voir que nulle croyance n'é-

[1] *Discours sur l'inégalité des conditions.*

tablit mieux ce culte, non-seulement par l'idée qu'elle donne du Dieu ***Esprit et Vérité,*** mais par le but qu'elle assigne au développement de la société, à la destinée des hommes ? Ce moraliste, ce partisan de la *foi pratique* pouvait aisément prouver que, si la philosophie, pour accorder à une doctrine le titre de parfaite, de *divine*, exige qu'elle mène l'humanité par la voie la plus digne aux plus dignes fins, ou qu'elle y verse et y entretienne le saint amour des choses invisibles par les moyens les plus purs, le christianisme mérite tous les hommages qu'un philosophe puisse rendre et que lui ont rendus, selon Vauvenargues, « les hommes de la terre les plus éclairés dans le plus philosophe de tous les siècles, dans la force de leur esprit et de leur âge, Newton, Pascal, Bossuet, Racine, Fénelon. »

Au surplus, Rousseau lui-même fait des déclarations semblables, et embrasse plusieurs côtés de la doctrine chrétienne jusque dans cette distinction qu'il s'efforce d'établir en faveur de la liberté de conscience, mais qui le rapproche des plus ardents apôtres de l'intolérance et du despotisme inquisitorial. Comme il faut admettre deux sortes de cultes, dit-il, il faut séparer nettement la religion de l'homme et celle du citoyen. La première, sans temple, sans autel, sans organisation extérieure, est l'adoration intime de l'Être suprême et l'exercice désintéressé de la justice : c'est le théisme pur, qui s'accorde pleinement avec la pure lumière de l'Évangile. La seconde sorte de religion est celle de l'État : elle se compose des dogmes nécessaires à l'association civile, c'est-à-dire de l'existence de

Dieu, de l'immortalité des âmes et de leur liberté morale. Quiconque ose insulter ou méconnaître ces trois dogmes, attente aux fondements de la société, à la vie d'un État et autorise les gouvernements à le frapper des peines les plus sévères, du bannissement et, s'il le faut, du dernier supplice..... Voilà l'inconséquence barbare où Rousseau aboutit, à l'exemple de Spinosa, dans le *Contrat social*, après avoir proclamé dans l'*Emile*, avec éloquence, l'indépendance sacrée de la conscience individuelle, et après s'être partout élevé contre l'oppression que les églises d'État sont tentées d'exercer contre les dissidents ou contre les adhérents d'une confession en minorité. C'est une inconséquence prodigieuse, mais qui ne peut pas étonner, lorsqu'on se souvient que l'auteur du *Contrat social* érige la multitude, c'est-à-dire la force, en juge souverain non-seulement des intérêts matériels, mais des intérêts moraux d'une nation, mais de la justice et de la piété, mais de cet éternel Droit de l'âme que viola l'arbitraire collectif en mettant à mort et Socrate et Jésus-Christ. Tant une chimère peut devenir féconde en monstres, et un paradoxe près de changer le sage en bourreau.

Ce n'est pas de paradoxe, toutefois, que l'on saurait taxer le principe fondamental de Rousseau en religion, ce principe du *sentiment* qu'il s'agit d'examiner avec soin et qu'on peut formuler en ces termes : Je sens Dieu, je sens quelque chose de divin en moi et hors de moi, voilà pourquoi je crois en Dieu. Sans discuter minutieusement ce qu'il suffit d'indiquer, montrons

successivement que ce principe, si large au premier abord et si saisissant, offre plus d'inconvénients que d'avantages; qu'étant susceptible d'interprétations fausses et pernicieuses, il est nécessairement vague et confus, chancelant et insuffisant.

A la première vue, en effet, rien de plus simple et de plus convaincant que cette maxime : *Je sens Dieu, donc Dieu existe.* Auteur de nos facultés, Dieu se manifeste au sentiment, comme à la raison et à la volonté. Mais quiconque a quelque peu observé la nature du sentiment, quiconque a reconnu combien il est passif et dépendant à l'égard du monde intérieur ou extérieur, n'hésitera point à penser que Dieu ne s'y manifeste que très indirectement. Si le propre du sentiment est de n'être excité qu'à la suite d'une impression soit matérielle soit spirituelle, d'être proportionné en durée comme en intensité à la vivacité et à la persistance des impressions, d'être relatif aux circonstances si variées et si variables de l'individu qui sent et du milieu où l'impression est faite, il est évident que nous sentons Dieu par contre-coup seulement, c'est-à-dire, après un mouvement de l'esprit qui nous fait connaître Dieu, ou après une perception organique, une image, un son qui nous fait penser à Dieu, en éveillant une série d'idées dont Dieu est l'objet ou le terme, et dont la présence émeut notre sensibilité par tel ou tel rapport particulier. Le sentiment religieux, loin d'être un fait premier, est ainsi un conséquent, dont l'antécédent doit être cherché dans la raison ou la volonté. C'est, de plus, un conséquent très dépendant,

très changeant, et tellement soumis aux fluctuations inhérentes à la sensibilité que, s'il régnait seul, il produirait fatalement, non pas la foi, mais le doute : on ne s'entendrait guère plus sur le sentiment religieux que sur le goût physique.

Aussi, nous dira-t-on, Rousseau prend-il le mot de sentiment dans une acception plus vaste, qui embrasse et l'émotion pieuse et la pensée réfléchie de Dieu, dans le sens de conscience religieuse, si l'on veut. Soit. Mais son principe alors ne soulève-t-il pas deux autres sortes de critiques? Ou il est trop large, quant à l'expression du moins ; ou il ne peut plus être reçu à titre de contrepoids aux systèmes qui affirment Dieu sur l'autorité de la raison. Rousseau désire qu'il soit aussi ample que possible, mais il ne s'aperçoit pas qu'il court ainsi risque de lui ôter toute espèce de signification précise. Rousseau répugne à bien déterminer le sujet qui sent et l'objet senti : il repousse les définitions. Le sujet, c'est moi ; et je sens que je suis un être religieux, que j'ai conscience de Dieu comme de moi-même, je sens que je sens Dieu. L'objet, c'est le Quelqu'un, le Quelque chose dont je me sens dépendre, que je sais aimer ; et c'est assez pour me convaincre que cet être indéfinissable existe réellement et forme le vivant objet de mes adorations. Rousseau craint d'amoindrir et d'abaisser le rapport du Créateur avec la création, ou de dissiper ce charme ineffable du mystère que son cœur réclame. Afin d'éviter les subtilités, la sécheresse, les hypothèses, l'intolérance, tel autre excès de l'esprit de raisonnement, il voudrait s'enfermer

dans une sphère à moitié obscure, à moitié éclairée, dans la région mixte du sentiment. Réussit-il à s'y maintenir ? Non : il ne le pouvait, à cause de la nature même du sentiment, qui, pour fonder et affermir une croyance, a besoin de plus d'un emprunt. On l'a vu, Rousseau analyse et induit, résume et déduit, discute et argumente, juge et médite, coordonne et conclut, en un mot, emploie la raison pour connaître Dieu : il s'adresse donc à une autre source que ce *sentiment* qu'il préfère et oppose si fièrement à la raison. C'est apparemment la raison qui lui apprend que la matière a besoin d'être mise en mouvement par une volonté, et par une volonté intelligente, si le mouvement est régulier. C'est la raison qui lui fait découvrir des fins dans l'univers et dans l'homme. C'est la raison qui lui fait affirmer que la libre responsabilité de l'homme ne saurait être détruite par le dogme de la toute-puissance de Dieu, ni l'immortalité de l'âme par le spectacle de la mortalité du corps. C'est la raison qui l'aide à distinguer la piété et l'impiété, la saine croyance et la superstition ou l'hypocrisie. C'est la raison qui le met en état d'établir ce qu'il faut sentir et aimer, et où il faut s'arrêter dans la voie même des adorations irréprochables. C'est la raison, enfin, qui lui persuade que les beautés morales du christianisme ne sauraient être atténuées par la partie miraculeuse de l'histoire évangélique.

Mais si, malgré lui, Rousseau fonde sa foi sur la raison, qu'est-ce donc alors que le sentiment religieux d'*Émile*? Ce n'est autre chose, en tout ce qu'il a de

solide, que la raison émue, attendrie, qu'une raison inspirée par la contemplation des œuvres divines, transportée à la vue des perfections du Créateur. Ce sentiment que Rousseau juge si supérieur à la raison, c'est la raison même, à l'état d'enthousiasme, d'essor mystique ou poétique, sous forme de divination ou d'aspiration pieuse. C'est, si l'on aime mieux, l'instinct religieux inné à l'âme et la poussant à chercher partout quelque chose d'infini et d'éternel, quelque belle et vive manifestation de Dieu : c'est l'instinct spirituel par essence, cet instinct éminemment propre à la puissance qui tend à connaître la vérité infinie et éternelle, à la raison. Or, si c'est là ce que Rousseau entend par sentiment, de quel droit méprise-t-il ou redoute-t-il la raison ? Quelle différence fondamentale pourrait-il signaler entre ce sentiment et l'intuition immédiate que la raison d'un Descartes, d'un Leibniz avait eue de la perfection infinie ? S'il y a une différence, c'est celle d'un savoir obscur et indécis, accompagné d'une émotion délicieuse, à une science précise, réfléchie et maîtresse d'elle-même. Toute autre différence tournerait contre la croyance même de Rousseau ; puisque, si celle-ci ne reposait en définitive sur la raison, elle serait inefficace, soit pour se défendre et se propager, soit pour combattre des doctrines erronées, soit même simplement pour répondre à l'homme qui lui dirait : Je ne sens pas Dieu.

Peut-être serait-il inutile de faire ressortir tout le vague de cette théorie, si l'inconvénient spéculatif ne devait se traduire en une piété équivoque, vacil-

lante, impuissante, ou plutôt féconde en illusions et en sophismes. L'histoire l'atteste : il en peut naître plusieurs sortes de rêves et de méprises, dont s'empare l'égoïsme pour se couvrir de dehors respectables, ou pour entretenir des habitudes fatales au progrès de l'âme. Dès que l'essence de la religion consiste à sentir Dieu, ne suis-je pas pieux, chaque fois que je ressens une émotion qui ressemble à un élan d'édification ou de recueillement spirituel ? Ne suis-je pas pieux, par cela seul que je suis fortement touché de la grandeur des œuvres divines, ou seulement remué par telle cérémonie du culte extérieur ? Ne suis-je pas un digne adorateur de la Divinité, lorsque mes yeux sont mouillés de larmes, ou que mon cœur tire de son attendrissement même de nouveaux pleurs de plus en plus doux ? Puisque je goûte et savoure la présence de Dieu, tantôt avec langueur, tantôt avec vivacité, Dieu n'est-il pas en moi, pour moi, avec moi ? Sa seule présence ne suffit-elle pas à me rendre bon, juste et saint ? Oui, « qu'un seul dise, s'il l'ose : Je fus meilleur que cet homme-là[1]. » Voilà comment la *sensiblerie religieuse*, selon le mot de Leibniz, « cette délectation sensible de la piété, » blâmée par Fénelon[2] même, se trompe elle-même et se plaît à se tromper. Voilà comment elle dégénère en ce qu'il y a de plus opposé à la véritable piété, l'orgueil. Aussi vit-on, quinze ans après la mort de Rousseau, les hommes les plus niais et les plus atroces se donner tour à tour pour ses dis-

[1] *Confessions* de J.-J. Rousseau, L. I, au commencement.
[2] Fénelon, *Lettre au P. Lami*, sur le renoncement à soi-même.

ciples et ses continuateurs. Ces élégants Théocrites de la guillotine, ces confidents raffinés de la nouvelle *mère de Dieu,* Catherine Théot, qui osaient profaner les noms d'Être Suprême et de Raison, au moment où, par leurs folies sanguinaires, ils tombaient au-dessous des bêtes féroces, allaient s'inspirer sous les ombrages d'Ermenonville, *le Vicaire savoyard* en main ou à la bouche; et ils y rencontraient ces honnêtes et inoffensifs *Théophilanthropes,* qui n'avaient pas même bien su former le titre dont ils se décoraient. Les uns et les autres se disaient fervents adorateurs de Dieu, comme ils se croyaient amis dévoués de l'humanité. Mélange repoussant du romanesque et du satanique, odieux amalgame de despotisme et d'enthousiasme, de rêverie et de cruauté ! Une débauche semblable ne saurait être imputée à Rousseau, pour lequel « la liberté serait encore trop chèrement achetée, ne coûtât-elle que le sang d'un seul homme; » mais on pouvait, à quelques égards, la couvrir de quelques-unes de ses maximes. Les témoins de tant de barbares fadeurs devaient accuser l'auteur d'*Émile* même d'avoir remplacé l'autorité du devoir religieux par les caprices d'un épicurisme tantôt doucereux, tantôt ivre d'orgueil; d'avoir fourni à la tyrannie des égoïstes, non un contre-poids supérieur, mais une arme nouvelle, une manière spécieuse de s'idolâtrer soi-même; d'avoir enfin abusé, et non pas satisfait, le besoin religieux. Si Laharpe va trop loin, en disant : « Tout, jusqu'à la vérité, trompe dans ses écrits, » on conçoit cependant que Joubert ait pu écrire ces mots : « Il n'y

a que Jean-Jacques Rousseau qui puisse vous détacher de la religion, et il n'y a que la religion qui puisse vous guérir de Jean-Jacques Rousseau. » On conçoit, en effet, qu'après 1793, ce défaut d'humilité de cœur ou de sévérité de conscience ait frappé particulièrement; et aujourd'hui l'on doit comprendre, à plus forte raison, qu'il importe de couper à la racine les sophismes émanés ou appuyés des croyances de Rousseau. Oui, il s'agit avant tout de balancer et de compléter le *Je sens Dieu*, non-seulement par le *Je pense Dieu* de Descartes, ou par le *Je connais Dieu* de Leibniz, mais par l'expression morale et pratique du théisme vivant: *Je veux Dieu*, je veux le Dieu souverainement juste et saint. Chose curieuse, au reste : Rousseau lui-même, dans une de ses meilleures pages, avait montré parfaitement qu'à ses propres yeux le sentiment, l'idée, la connaissance même ne sauraient suffire ici, mais qu'il faut un mouvement volontaire, effectif et personnel. Après avoir protesté, devant Voltaire, qu'il *sent* la Providence et qu'il la *croit*, il s'empresse d'ajouter : *Je la veux, je l'espère* [1]!

Combien on regrette que l'admirable talent de Rousseau ne se soit pas davantage consacré à cet important côté de la religion, la vive peinture du bon vouloir réglé et inspiré par l'amour de la justice suprême. Quelle heureuse influence il eût exercée en recommandant ce dernier but de l'activité spirituelle avec toute la puissance de sa parole concise et brûlante ! Il eût évité ou fait éviter une grave erreur, en

[1] *Lettre sur la Providence*, fin.

destinant son système religieux et politique à d'autres êtres qu'à des *anges*. Loin de supposer parfait l'homme naturel, il eût d'abord cherché à l'améliorer, et, au lieu de lui conseiller un doux et commode abandon à ses sentiments primitifs, il eût commencé par lui apprendre à distinguer, à choisir entre ces sentiments, à l'aide des sûres lumières de la vérité morale, par l'ineffaçable différence du bien et du mal. Rousseau, qui avait tant reproché à l'abbé de Saint-Pierre d'avoir « travaillé pour des êtres imaginaires et de n'avoir pas voulu prendre les hommes tels qu'ils sont et qu'ils continueront d'être, » Rousseau, réformateur de l'éducation, législateur de mœurs et de lois, tombait sur plusieurs points dans l'illusion du panégyriste ingénu de la *paix perpétuelle*. L'un avait voulu conduire les hommes par les vues de la raison, l'autre prétendait les gouverner par les sentiments du cœur : tous les deux, ne tenant nul compte des passions et des vices, oubliaient le *veto* moral par lequel il importe de les combattre. Certes, on ne saurait trop le redire, Rousseau n'est pas responsable des abus, des écarts où cette illusion emporta tant d'imitateurs électrisés par son langage volcanique. Il en est d'autant moins coupable qu'il a souvent eu soin de tempérer ses maximes, de démentir même ses paradoxes et ses antithèses par des réflexions, par des correctifs, par de simples *notes* où le bon sens va jusqu'au lieu commun. Ses intentions achèvent de l'absoudre, car elles aspirent partout à *rendre Dieu sensible au cœur*, comme Pascal l'avait désiré ; à faire goûter le Créateur au fond

de tous les mystères, de toutes les beautés de la création.

Il y a plus : ce ne sont pas ses intentions seulement qui justifient Rousseau. Il produisit dans une foule d'âmes des effets bienfaisants, en y ranimant le besoin de l'infini, le respect des rapports qui lient Dieu à toutes ses œuvres, le sentiment de ces harmonies merveilleuses qu'un de ses principaux disciples, Bernardin de Saint-Pierre, devait peindre ou chanter avec un enthousiasme savant. L'action de Rousseau sur les imaginations, sur les artistes, est incontestable. Elle ne le fut pas moins sur les esprits dégoûtés du scepticisme matérialiste, et attirés, sinon à une foi solide déjà, du moins à une espérance incompatible avec la raillerie voltairienne. Quelquefois elle réveilla par le seul accent dont étaient accompagnées des déclarations comme celle-ci : « Tout philosophe qui ne croit pas à tort, parce qu'il use mal de la raison qu'il a cultivée, et qu'il est en état d'entendre les vérités qu'il rejette. Tout philosophe athée est un raisonneur de mauvaise foi ou que son orgueil aveugle [1]. »

L'empire de cet orateur religieux s'étendit au delà de la France et de la Suisse, principalement en Allemagne. Là, Gœthe et Schiller, Jacobi et Jean-Paul l'accueillirent vite, quoique diversement; et Hegel dit avec exactitude que Rousseau est le philosophe qui exprime le mieux, même au delà du Rhin, le passage de Leibniz à Kant [2]. La profession du *Vicaire savoyard* devint

1 *Émile*. T. I, vers la fin. *Lettre à Chr. de Beaumont*, p. 58 (1790).
2 Voyez son *Hist de la Philos*. T. III, p. 478 (2e édit.).

le *Credo* du philosophe de Kœnigsberg; et cela n'étonne pas quand on sait que Rousseau est l'écrivain auquel Kant fit un des plus grands sacrifices de sa vie. Lorsqu'il reçut l'*Émile*, il s'enferma dans son cabinet, et suspendit ses chères promenades jusqu'à ce qu'il eut terminé la lecture. L'attraction exercée sur Jacobi fut encore plus directe et, pour ainsi dire, personnelle. Jacobi, dont l'éducation avait été achevée à Genève même, transplanta la théologie du sentiment parmi ses compatriotes, en la modifiant toutefois par le sens religieux des Écossais; et il prépara ainsi cette vaste opinion qu'un de ses partisans les plus intelligents, Frédéric Ancillon, appelait tantôt le *sentiment de l'infini*, tantôt *la foi intellectuelle*.

Rousseau peut donc être considéré, sinon comme le chef, du moins comme le centre de ces spiritualistes courageux qui soutenaient le théisme en langue française, soit en France, soit dans les pays voisins. Au sein de cette minorité respectable, on aperçoit, après les imitateurs du bon Rollin, Mesanguy et L. Racine, le P. Guénard, l'oratorien Lignac, l'économiste Turgot, les idéalistes Brunet et Kéranflech; puis ces moralistes et ces psychologues qui formaient alors deux colonies de l'ancienne pensée et de l'ancienne érudition françaises, l'une sur les riants bords du lac de Genève, l'autre dans les sables du Brandebourg : les Maupertuis, les Euler, les Mérian, les Bonnet, les d'Escherny, les Necker. Malgré toutes les différences de détail, malgré toutes les particularités qui devaient distinguer tant de noms si divers d'origine et de portée, on ne sau-

rait méconnaître le lien qui les unit ensemble, autant qu'il les rapproche de ce Rousseau dont ils combattaient plus d'une maxime. S'ils pensaient, après Rollin[1], « que la philosophie sert à inspirer un grand respect pour la religion, » ils découvraient aussi dans le monde, avec Rousseau[2], « une unité d'intentions qui leur faisait voir, en dépit des incrédules, *un principe unique.* » S'ils s'éloignaient de Rousseau, quand celui-ci demande qu'on *laisse là* la *raison* et que l'on *consulte la nature*, c'est-à-dire le sentiment intérieur, ils approuvaient cependant les croyances que cette méthode avait données ou affermies. Charles Bonnet, par exemple, qui, sous le nom de *Philopolis*, avait si judicieusement réfuté les paradoxes de son compatriote sur l'ordre social, en prouvant que tout ce qui découle immédiatement des facultés humaines, comme la sociabilité et la religion, est à la fois naturel et légitime, et, par conséquent, l'évidente volonté de l'auteur de la nature : Bonnet, si zélé sectateur de Locke quant à la méthode d'observation, et si sincère admirateur de Leibniz à l'égard des vues générales, parlait comme Rousseau de *Dieu*, de *la Providence*, jusque dans les morceaux d'histoire naturelle composés pour l'*Encyclopédie*, morceaux où d'Alembert et Diderot remplaçaient ces mots par *Nature*, par *Lois générales*[3].

La vive et franche piété de Bonnet est parfaitement connue. Ce qui l'est moins, c'est le mérite qu'il eut

[1] *Traité des Études : Belles-Lettres.* T. IV, p. 346.
[2] Lettre à M. Vernes.
[3] Voyez, par exemple, l'article *Feuilles*, dans l'*Encyclopédie*.

d'introduire dans l'histoire naturelle plusieurs théories empruntées à Leibniz, comme celle de l'harmonie universelle, celle de l'enchaînement réglé du plan total, celle de l'échelle continue ou des nuances graduées des êtres qui composent la création. Si la physique, pour lui, est mère de la métaphysique [1], l'âme lui semble, autant que le monde matériel, source et garantie de la religion. Avec quelle ferveur il se réfugie dans ce qu'il appelle *la retraite du cerveau,* parce qu'il y trouve Dieu ! Avec quel bonheur, au sein de la nature, il se prosterne aux pieds de cette cause suprême, dont la nature proclame la puissance, la sagesse , la bonté ! Ainsi que chez Rousseau, les élans de reconnaissance et d'amour se mêlent, chez Bonnet, aux discussions et aux analyses les plus sévères. Entre ses mains comme entre celles de Reimarus, l'étude des sciences physiques devient une théodicée physiologique : la pensée de Dieu y vient tout éclaircir, l'état antérieur comme l'état futur des êtres tant inorganiques qu'organisés. On a dû rire de certaines conjectures de sa *Palingénésie* [2]; mais, après avoir assez ri, on n'a pu s'empêcher d'avouer que peu de naturalistes ont, autant que Bonnet, fait servir leur savoir à la défense des perfections divines. S'il est facile de relever les contradictions où le jette une affection partagée entre Leibniz et Locke, n'est-il pas plus aisé encore de suivre l'excellente influence qu'il eut, dans l'est et le nord de l'Europe, par un culte si éclairé des causes

[1] *Essai analytique sur les facultés de l'âme.* Ch. IV, § 21, 46, 74, 75.
[2] 1769.

finales ? L'aimable sage de Genthod inspirait ou dirigeait cette solide école de Genève et de Lausanne, dont il suffit de nommer les principaux organes : Cramer, Jalabert, Abraham Trembley, George Le Sage, Abauzit, Pierre Prevost. L'auteur un peu pompeux du *Cours de morale religieuse*, le noble père de madame de Staël, Jacques Necker, est une expression populaire de ces efforts pour unir la science à la foi. Selon Necker, en effet, « ce que nous apercevons confusément est plus précieux que tout ce que nous connaissons avec certitude [1] » ; les vrais philosophes sont, non-seulement *amis de la sagesse*, mais *amis de Dieu;* la piété est *une haute et divine métaphysique*, et l'Écriture sainte, le *chef-d'œuvre de la morale* [2]. Ne sont-ce pas là des pensées familières à Bonnet, à Rousseau, et avant eux à Leibniz ? Ceux-ci furent aussi les maîtres du Neufchâtelois d'Escherny, qui essayait, en 1783, dans ses *Lacunes de la philosophie*, de faire de la métaphysique une *dynamique morale* [3], une description fidèle des effets et des lois de cette force spirituelle, de cet *infini dans le moi* [4], qui ne trouve son dernier terme et son repos que dans le premier principe des choses : tentative de philosophie religieuse qu'en esprit libéral et modéré, d'Escherny plaçait sous la protection spéciale de Fénelon, « ce Père de l'humanité, dit-il, s'il n'est pas un Père de l'Église [5]. »

[1] *De l'import. des opin. relig.* Préface.
[2] *Cours de morale relig.* T. III, p. 252, 277, 290, 329 sqq.
[3] *Lacunes de la philos.* P. XXIX.
[4] P. 201. [5] P. 222.

Il n'est pas étonnant que la *Théodicée* leibnizienne ait toujours été en honneur dans l'institution mi-française, mi-allemande, dont Leibniz avait été le fondateur et le premier président, l'Académie de Berlin [1]. Toutefois, l'âme de cet ouvrage, le théisme, y fut diversement représentée, dans le cours du XVIII[e] siècle. Maupertuis ne l'exposait pas comme Formey, ni Euler comme Béguelin, ni Lambert comme Prémontval, ni Sulzer comme Castillon, ni Mérian comme Louis Ancillon. Le point sur lequel tous s'entendaient, c'était une résistance ouverte aux doctrines sceptiques et matérialistes, une protestation spiritualiste et soutenue, devant Frédéric II comme devant La Mettrie et d'Argens. Variant entre eux à l'égard des idées, des arguments, de la méthode même, ils ne différaient pas sur le but final, sur l'esprit général; et c'est ce qui explique pourquoi le séminaire de Saint-Sulpice même se nourrissait de leurs travaux.

On se souvient que l'amusante querelle entre Voltaire et Maupertuis se rapportait à une preuve de l'existence de Dieu, preuve que Maupertuis prétendait avoir découverte et dont Kœnig voulait faire honneur à Leibniz. Cet argument fondé sur le principe dit *du mieux*, suivant lequel « la quantité d'action nécessaire pour produire un changement dans le mouvement des corps est toujours un *minimum*, » répondrait seul, à en croire Maupertuis, à l'idée que nous avons de l'Être suprême, parce que cet Être doit non-seulement tou-

[1] Voyez, sur cette Académie, l'ouvrage en deux volumes que nous avons publié en 1851.

jours agir de la manière la plus sage, mais tout tenir sous sa dépendance. Sans avoir le caractère de simplicité et de nécessité que Maupertuis y admire, ce principe peut en effet servir à justifier la croyance en Dieu, et figurer à bon droit parmi les lois de cosmologie, sous le titre de *loi de l'économie universelle.* Au reste, la principale préoccupation de ce géomètre était de combattre les preuves tirées des détails de la création, et d'y substituer des arguments puisés dans « des phénomènes dont la simplicité et l'universalité ne souffrent aucune exception et ne laissent aucune équivoque, » c'est-à-dire dans la géométrie et l'astronomie. Il ne s'apercevait pas que, si ces deux sciences nous adressent au géomètre éternel, à l'infini constructeur des mondes, l'histoire naturelle, vue de près et pièce à pièce, ne nous fait pas moins directement remonter à l'organisateur, à l'auteur des êtres animés et sensibles. Ajoutons, en ce qui concerne les causes finales, que Maupertuis lui-même les admettait à son insu ; lorsqu'il montrait, par exemple, combien Lucrèce s'était trompé en soutenant que l'*usage* a été la *suite*, et non le *but*, de la constitution qui distingue les êtres vivants.

Une partie des attaques dirigées par le spirituel mathématicien de Saint-Malo contre les rapports de dessein répandus dans la création, s'adressait à un géomètre du premier ordre, à ce « géomètre borgne, » Léonard Euler, qui regardait la simple structure de l'œil comme plus que suffisante pour attester la réalité d'un artiste souverain et accompli. Ses lumineuses

Lettres à une princesse d'Allemagne, nièce du grand Frédéric, étant dans toutes les mains, il est inutile de rappeler qu'elles composent une savante démonstration de la cause première, une profession de foi spiritualiste et chrétienne. Maupertuis s'accordait davantage avec un autre mathématicien de cette compagnie, le candide et profond Lambert. Dans ses *Lettres cosmologiques*, Lambert appelle en effet l'astronomie « la première des sciences en dignité et en durée, et le plus solide argument en faveur de l'existence de Dieu. » La grandeur et la régularité de l'univers newtonien, ce « perpétuel *au delà* sans limites[1], » dit-il, le ravit comme un poëte, et le transporte au sein de la Divinité, dont il surprend la puissance dans les merveilles de ses œuvres. dans cet immense ensemble du monde, dans cette chaîne sans fin des systèmes planétaires, dans ces millions de groupes d'astres semblables au nôtre, et réagissant tous les uns sur les autres, d'après les lois de la gravitation universelle. En 1770, Mérian donna de ces *Lettres* intéressantes un extrait librement traduit en français, sous le titre de *Système du monde*, comme s'il eût voulu réfuter d'avance le *Système de la nature* qui était alors sous presse. L'ingénieux et sobre Mérian rendit bien d'autres services à la religion philosophique, spécialement par ses beaux travaux de psychologie. Ce fut lui qui attaqua avec le plus de solidité le système de Hume, ce *phénoménisme* absolu, dit-il, qui, résolvant tout en une suite d'effets sans cause, fait disparaître tout à la fois Dieu et l'âme, la di-

[1] *Lettres cosmologiques*, en allemand, p. 150.

vine Providence et la liberté humaine. Il partageait, d'ailleurs, les vues de son ami Sulzer, cet énergique observateur de l'âme, et puisait sa croyance à « l'Être éternel » dans cette spontanéité inhérente à notre *moi*, qui a comme un reflet d'éternité, et qui ne pouvait émaner que d'un Être éternel [1]. Dans une discussion que Mérian eut avec Béguelin sur les problèmes touchant le mal et la bonté divine, il concilia cette antithèse par la croyance de l'immortalité de l'âme : « Quand il serait vrai, dit-il, que la Providence a mis plus de mal que de bien dans le total de la vie humaine, je ne vois pas encore en quoi cela pourrait la compromettre. On le soutiendrait avec quelque fondement, si le terme de notre vie était le terme de notre existence. Mais si cette existence est prolongée au delà du tombeau, et prolongée dans toute l'éternité, notre état présent n'y est plus qu'un infiniment petit, absorbé, perdu dans l'océan de la durée immense [2]. »

Prémontval et Louis Ancillon cultivèrent avec prédilection les parties spéculatives de la religion naturelle; le premier, en critiquant les disciples de Leibniz, le second, en les défendant ou les continuant. L'irritable géomètre Prémontval avait deux desseins : accabler les athées, et remplacer Leibniz en le surpassant. S'il réussit dans son premier projet, en montrant tantôt que ce qu'on nomme le *hasard* n'est qu'un élément *ordonnateur*, qui se développe sous le plein empire de la Providence ; tantôt que « l'hypothèse de l'existence de

[1] *Mémoires de l'Acad. de Berlin ;* années 1770, 1771.

[2] *Mémoire* de l'année 1787.

Dieu ne renferme point d'aussi grandes incompréhensibilités que l'hypothèse contraire [1]; » il fut loin d'accomplir son autre dessein. C'est qu'il ne suffisait pas, pour cela, de substituer au mot de *théodicée* celui de *théocharis*, expression qui devait rendre la bienveillance paternelle du juge universel; ou bien, à l'indépendance substantielle des *monades*, ce terme bien autrement scolastique d'*aséité*. Aussi, après avoir beaucoup écrit sur la « *théologie de l'Être*, ou chaîne d'idées de l'Être jusqu'à Dieu, » et avoir beaucoup harcelé les wolfiens, ces « définisseurs exacts et profonds de tout et de quelque chose, » Prémontval revenait-il à justifier la croyance en Dieu par la présence de l'idée d'infini dans l'esprit humain; et de la sorte il se rattachait lui-même aux opinions de Descartes et de Leibniz.

Ces opinions avaient en Louis Ancillon un défenseur aussi habile que dévoué. Ce penseur, « plein de sens et de sagacité, du premier ordre par la rectitude de la pensée, la gravité du style et la puissance de la polémique, [2] » avait débuté par un judicieux « Examen des jugements portés sur la preuve cartésienne de l'existence de Dieu [3], » examen dont la conclusion était ainsi résumée: « Toute existence, celle de Dieu comme toute autre, se montre, et ne se prouve pas; elle se donne, se pose comme un fait; on ne peut donc pas la connaître *à priori*, ni la démontrer spéculativement. » C'est que toute existence réelle était pour An-

[1] Voyez ses *Vues philosophiques, passim*. T. I et II.
[2] Voyez M. Mignet, *Notice sur M. Fréd. Ancillon* (fils de Louis), 1847.
[3] *Judicium de judiciis circa argumentum cartesianum, etc.* 1792.

cillon une force, c'est-à-dire quelque chose qui se manifeste par les effets de son énergie interne, de sa vitalité secrète. C'est sous l'influence de cette conviction surtout qu'il s'était approprié ce qu'il appelait *l'esprit de Leibniz,* « cet esprit qui, selon Fontenelle, tendait partout aux principes, au point de vue le plus élevé. » La *Théodicée* lui convenait précisément parce qu'elle établissait d'emblée la réalité d'une première cause intelligente et bonne. Le principe de cause, à ses yeux, se confondait avec l'idée même de l'être ; et lui semblait tellement impérieux qu'il croyait chose impossible que l'homme ne conçoive pas Dieu du moment qu'il se sent une cause, une puissance et, par conséquent, l'effet d'une autre cause, le produit d'une autre puissance. Le principe de causalité, dit-il, est le père même de la métaphysique [1]. Quiconque refuse, avec Hume, de l'admettre comme le principe de toute universalité, de toute nécessité intellectuelle, quiconque en fait, avec Kant, une simple *catégorie de l'entendement,* coordonnée avec d'autres catégories, au lieu de le regarder comme la condition essentielle et de l'existence et de la pensée, doit renoncer à tout exercice d'esprit et de volonté à la fois. Quiconque répugne à l'envisager comme le fait primitif par essence, comme l'acte par excellence de la création physique et morale, devrait se condamner à une inertie générale, à une inaction constante. Mais puisque cette inaction est impraticable à un être vivant et pensant, le doute sur la notion de cause, et ainsi sur la notion de cause première et infi-

[1] Mémoire de l'année 1801, p. 44.

nie en tous sens, est absurde, est l'absurdité même, le néant de la raison aussi bien que de la vie active. C'est du haut de cette vie-là qu'il maintenait tour à tour la réalité de l'univers contre les sceptiques et les idéalistes, et la personnalité de Dieu contre les sectateurs de Spinosa. Helléniste distingué, Ancillon avait comparé la théodicée chrétienne et celle des anciens Grecs, relativement aux doctrines que nous venons d'indiquer. Il avait fait voir que c'est la *causalité absolue* qui sépare les deux théodicées, sous le titre de *création.* Le polythéisme, malgré toutes les variétés d'école et d'individu, établit en fait l'éternité du monde, identifie Dieu et la création, et n'adopte qu'un même principe pour le mouvement, pour la sensibilité, pour l'intelligence. La théodicée mosaïque et chrétienne, au contraire, celle d'Augustin et de Leibniz, pose comme loi première la parfaite simplicité, l'absolue spiritualité du premier Être ; et du même coup elle distingue une volonté intelligente et créatrice, et un ouvrage créé digne d'elle, un univers vivant. Cette idée de cause servait de plus à Ancillon à mieux comprendre le bonheur, qu'il faisait résider, non pas dans une possession paisible, mais dans un exercice réglé. « L'exercice de nos forces que l'on prend pour moyen, dit-il [1], est proprement le but, parce qu'il multiplie nos forces et, en les multipliant, nous procure le seul plaisir véritable, celui de pouvoir nous estimer davantage : *c'est le travail qui est le trésor.* »

Voilà comment Ancillon répondait, tantôt à la pré-

[1] Mémoire de l'année 1793, fin.

tendue *philosophie du bon sens* que le marquis d'Argens avait voulu mettre « à l'usage des cavaliers et du beau sexe ; » tantôt au pyrrhonisme réservé mais radical de Hume ; tantôt enfin à l'idéalisme sceptique de cette *raison pure* que protégeait le génie de Kant, mais à laquelle Ancillon opposait, avec une énergie courageuse alors, ce qu'il appelait modestement la *raison commune* et ce qui était en réalité la raison des Leibniz, des Descartes, et de ce XVII[e] siècle, à ses yeux, le plus éclairé à la fois et le plus pieux de tous les siècles.

LIVRE IV.

EN ÉCOSSE.

« C'est une philosophie généreuse s'efforçant d'arrêter des égarements capables de rendre toute philosophie suspecte à l'humanité. »
M. V. Cousin.

Il nous reste à retracer cette autre branche du spiritualisme au XVIIIe siècle, qui couvre encore de son ombre tutélaire les écoles et les académies de la Grande-Bretagne.

Quelle place ce groupe de maîtres savants et vertueux, de sages pieux et éclairés, tenait-il dans sa patrie d'abord, à Édimbourg et à Glascow, à Aberdeen et à Saint-Andrews, depuis les jours de Hutcheson jusqu'à ceux de Dugald Stewart; plus tard, hors d'Écosse, dans les vastes possessions où règnent la race et l'idiome des Anglais, et jusque sur le continent européen, en France, en Suisse, en Hollande, dans quelques colléges danois ou scandinaves? Quels devoirs, plus utiles qu'éclatants, y remplissait-il; quel rôle y joue-t-il encore à plusieurs égards? Nous n'avons plus à décrire minutieusement une chose si connue partout, grâce à d'excellents travaux en plusieurs langues.

Personne ne saurait ignorer que le mouvement parti d'Écosse fut dirigé spécialement contre la philosophie de Locke, contre les tendances extrêmes où cette philosophie s'était terminée entre les mains de Berkeley et de Hume. Combattre ces résultats, en se transportant et s'appuyant sur le terrain même où les fidèles sectateurs de Locke avaient confiné toute spéculation, c'est-à-dire sur l'expérience, voilà ce qu'il s'agissait d'entreprendre vers 1750, et ce qu'accomplirent les Écossais, en opposant à l'expérience incomplète, mère du scepticisme, une expérience plus étendue, plus profonde, une analyse plus sévère et plus impartiale de la conscience humaine.

Il nous semble même que ces nobles observateurs servirent la saine théodicée indirectement, plus encore que dans les écrits où ils s'occupaient à dessein de Dieu ou des choses divines. S'ils contribuèrent solidement à la réforme de la philosophie religieuse, ne fut-ce pas surtout par leurs fermes recherches sur l'intelligence en général, sur la faculté de connaître, sur la légitimité des notions universelles de l'humanité, par conséquent aussi sur l'autorité des notions relatives à la Divinité? Le principal objet de leur ardente activité consistant à réfuter les erreurs ou les sophismes accrédités par Hume, c'est-à-dire par l'auteur qui eut la plus vive influence sur l'esprit contemporain, ils rendirent un service éminent aux théistes, leurs compatriotes; et ce service, pourrions-nous l'envisager avec dédain, ou seulement avec indifférence?

Ce service, il est vrai, ne saurait être apprécié

exactement par quiconque ne se souvient pas de tout l'empire exercé par « le plus dangereux peut-être et le plus coupable de ces funestes écrivains, comme s'exprime Joseph de Maistre ; — par celui qui a employé le plus de talent et le plus de sang-froid pour faire le plus de mal[1]. » Autant Voltaire fut le séduisant et léger précepteur des gens du monde, l'idole des lettrés et de la bonne compagnie, autant Hume passa tantôt pour l'oracle, tantôt pour l'épouvantail des gens sérieux, des moralistes et des métaphysiciens. Ce fut Hume qui provoqua Reid aux investigations les plus persévérantes, qui rompit le *sommeil dogmatique* de Kant, qui tint constamment en éveil la foi réfléchie de Jacobi[2], qui frappa même l'intelligence raisonneuse d'un Hegel à tel point que celui-ci se pouvait considérer comme un *médiateur entre Hume et Spinosa*[3]. Hume, a-t-on dit enfin avec une exagération visible, n'a pas moins agi sur les philosophes que Shakspeare n'avait influé dans la poésie[4].

Par quelle impulsion, par quelle doctrine, Hume produisit-il un tel mouvement? Par une assertion unique, mais exposée et appliquée de mille manières ingénieusement subtiles ou spécieuses. Point de différence entre la cause et l'effet, selon Hume ; qui dit cause dit effet, car si l'effet est un phénomène qui suc-

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, I, p. 491.

[2] Voyez l'ouvrage de Jacobi, intitulé *David Hume*. — Comp. Kant, *Œuvres compl.*, T. III, p. 9.

[3] Voyez M. Rosenkranz, *Hist. de la philos. de Kant* (en allem.), p. 10.

[4] Voyez notre article sur *Hume* dans le *Dictionnaire des sciences philos.*, publié chez Hachette, 1847.

cède à un autre phénomène, la cause à son tour n'est qu'un phénomène qui précède un autre phénomène : à bien voir, le mot de cause est donc un vocable vide de sens... La conclusion était-elle difficile à tirer, pour ce qui regarde la cause des causes, la Divinité ?

Comment cette opinion absolue s'était-elle formée, ou défendue ? Hume l'avait-il conçue uniquement sous l'empire de la préoccupation qu'il annonce à l'entrée de son *Examen de l'entendement humain*, en proie à la passion de miner les fondements de la philosophie spéculative, « ce bouclier de la superstition, dit-il, et des plus absurdes erreurs ? [1] » N'avait-il voulu qu'en finir ainsi avec les théories soutenues par Leibniz contre Locke, Mandeville, Bolingbroke ? Cet espoir avait sans doute charmé le malin analyste, qui aspirait à devenir l'historien de la nature humaine en même temps que celui de la Grande-Bretagne, et qui se flattait de cueillir plus aisément cette palme en voilant le côté idéal de la création et de l'intelligence. Cependant sa croyance était encore plus forcée que choisie ou préméditée : elle était une conséquence logiquement inévitable du système régnant. Nos idées, disait Hume d'après ce système, que sont-elles, sinon des copies de nos impressions ? Notre entendement les reçoit, les accueille avec plus ou moins de vivacité, puis les rapproche selon trois ordres d'association : ordre de ressemblance, ordre de temps et d'espace, ordre de cause et d'effet. Comme c'est l'expérience qui nous fournit les impressions, c'est aussi l'expérience, sous le nom d'ha-

[1] *Sect.* I. « *A shelter to superstition and a cover to absurdity and error.* »

bitude, qui règle l'association de nos idées. La sorte de lien qui unit celles-ci, n'est-elle pas l'ouvrage de l'habitude seule? La raison interne et déterminante de cette union, l'espèce de puissance par laquelle ce qu'on appelle cause engendre ce qu'on nomme effet, nous est parfaitement inconnue et inconcevable. Si nous voyons qu'il y a succession ou concomitance, nous ne voyons point qu'il y ait connexion ou liaison nécessaire et invariable. La disposition qui nous porte à lier un fait avec un autre, de telle façon que le second ne semble exister qu'en vertu de l'efficacité du premier, est si ordinaire, si invétérée, que cette efficacité apparente, cette force prétendue nous paraît résider dans les choses mêmes. Grâce à ce penchant, nous nous figurons que tel phénomène, dit effet, doit toujours et partout suivre tel autre phénomène, dit cause. Mais en réalité, continue Hume, il n'y a là ni nécessité, ni universalité : point de nécessité, parce qu'il est impossible de montrer le moment où la cause passe dans ce que nous appelons son effet; point d'universalité, parce que l'expérience atteste que le même effet a été expliqué par une infinité de causes diverses, ou contraires, à des époques différentes.

Tel est le point dominant d'une théorie qui se dément dès le début, puisqu'elle commence par faire usage du principe de causalité, en posant que nos idées sont des copies de nos impressions, c'est-à-dire des effets de nos impressions ou des objets, origine des impressions; d'une théorie qui se combat encore elle-même à son second pas, en voulant rendre compte de

tout travail d'esprit par la seule habitude, comme si l'habitude ne présupposait pas une source, une cause, dans notre constitution intellectuelle aussi bien que dans la nature extérieure, une organisation primitive, une condition invincible, une *catégorie*, comme dira Kant, quelque chose enfin qui ne saurait venir du hasard, ni varier dans ses dispositions essentielles. Si cette contradiction intérieure ne frappait pas tous les yeux, le résultat où elle mène irrésistiblement ne pouvait échapper à personne; car ce résultat devait être une morale plus que sceptique, une doctrine irréligieuse. Aussitôt que la différence entre cause et effet est nulle ou chimérique, que la cause ne contient ni plus ni moins que ne contient l'effet, Dieu renferme exactement ce que renferme le monde, Dieu n'est autre que le monde, ni plus ni moins. Pour qui la connaissance et la vie humaines sont une pure succession de phénomènes semblables ou identiques, pour qui l'âme, miroir des phénomènes, est elle-même un simple faisceau de phénomènes[1], de quel droit s'attribuerait-il une volonté libre, supérieure aux phénomènes, indépendante à l'égard des objets dont l'action engendre ses impressions? à quel titre oserait-il prétendre à une existence immortelle, ou seulement à une relation vraiment spirituelle avec un souverain esprit? Homme, être naturel et sensitif, je suis alors compris avec Dieu et le monde dans l'ensemble successif des êtres passifs,

[1] « *A bundle* or collection of different perceptions. » *Human nature*, I. p. 361. sq. 448 sqq. (éd. 1739.) « Son *moi*, disait Condillac, n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve. » *Traité des sensations*, IV, 8, 1.

des choses qui passent, des phénomènes. Ce que je me plais à nommer la raison n'est que la servante, l'esclave de mes passions, comme de mes impressions. Jouir de ces phénomènes, en se soumettant aux lois mécaniques dont tout dépend, voilà l'unique destinée de l'homme[1]. Plus d'autre Divinité, enfin, que l'instinct matériel et les passions, ses filles.

Au reste, Hume ne s'est pas borné à laisser entrevoir confusément les applications, morales ou religieuses, de sa théorie générale sur la science humaine. Il les a développées minutieusement, d'abord avec cette réserve prudente qui faisait dire de lui, dans les salons de Paris : « M. Hume a gardé quelques restes de superstition, il a encore trop de religion[2] » ; plus tard d'une manière plus résolue, comme le prouvent son *Histoire naturelle de la religion*, ses *Dialogues sur la religion naturelle*, et son *Essai sur l'immortalité de l'âme.*

Dans l'*Histoire naturelle de la religion*, ce livre singulier dont si peu de lecteurs comprirent d'abord le titre[3], l'auteur recherche spéculativement l'origine des religions. Elles ne naissent point, à l'entendre, d'un besoin permanent et universel, parce qu'elles varient à l'infini dans la réalité et dans l'histoire : elles dérivent donc de sources secondaires, de principes subalternes et changeants. Elles peuvent se distribuer en deux classes, le polythéisme et le déisme : deux classes qui ont pourtant en commun une certaine mesure d'absurdité, souvent

[1] Reason is only the slave of the passions. — *Hum. nat.* II, p. 247 sq.

[2] Voyez un curieux article du Dr Horne dans le *Gentleman Magazin* 1793, p. 688.

[3] Voyez le *Critical Review*, 1757, février.

d'immoralité, et qui, par conséquent, sont également contraires à la véritable nature de l'homme et à ses intérêts véritables.

Les *Dialogues sur la religion naturelle* poussent plus loin cette antipathie si déclarée. Là, sous le personnage de Philon, le sceptique anglais accumule tous les genres d'objections contre les croyances unanimes de cette humanité dont il prétend défendre la vraie dignité et le vrai bonheur. S'il ne nie pas absolument l'existence de Dieu, il fait du moins effort pour prouver que nous n'en pouvons rien savoir. Dieu est quelque chose d'inintelligible, dit-il, un être qu'on ne peut pas se représenter et auquel on attribue des qualités négatives ou contradictoires : c'est une abstraction vaine et vide, sans accord intérieur et sans objet, c'est donc une absurdité, un *non-sens*. Voilà le résumé de ces spirituels entretiens, dont il convient de marquer spécialement les articles suivants :

1° Puisqu'il est impossible de concevoir la nature divine, il est indifférent que nous considérions Dieu comme inaccessible et impénétrable, ou que, répugnant à croire à son existence même, nous refusions de regarder le monde comme l'ouvrage d'un auteur sage et bon.

2° La raison prend des libertés exorbitantes, lorsqu'elle applique à l'ensemble des choses les lois qu'elle découvre dans les détails de notre monde. Elle connaît à la vérité que les éléments de la matière s'arrangent sur notre globe à l'aide d'un certain art, d'une intelligence manifeste : mais de quel droit soutient-elle que

cette masse totale qui constitue l'univers tient son organisation d'un pouvoir semblable à l'industrie et à l'esprit des hommes?

3° Afin de comprendre l'origine du monde et sa constitution, on a coutume d'admettre des puissances spirituelles, du jugement, de la raison : c'est tenter d'expliquer la nature d'un tout si immense, au moyen de forces qui ne se rencontrent que dans les moindres parties de ce tout. Nous ne connaissons pas toutes les forces naturelles qui diffèrent des facultés de notre esprit; et les puissances qui ont concouru à la formation des corps célestes et terrestres doivent nécessairement nous rester inconnues.

4° Toutes les idées que les hommes se font de Dieu dépendent de leur conception individuelle, du degré d'intelligence auquel ils sont parvenus, des circonstances variées et relatives où ils se trouvent placés. N'en faut-il pas conclure que ce qu'on appelle Dieu n'est qu'une production même de l'esprit humain, une production assortie aux dispositions permanentes et aux modifications accidentelles de cet esprit?

5° Le monde enfin ne ressemble pas à un ouvrage d'art, à un monument qui, pour être conçu et exécuté, eût eu besoin d'un artiste supérieur. Qu'on le compare plutôt à une plante, en ce que sa naissance remonte à une force intérieurement productive, et non à une intelligence distincte, agissant avec réflexion en vue de desseins particuliers[1].

[1] Voyez partic. *Dialogues*, sect. IV. Comparez Hobbes, *De la nat. hum.*, ch. XI. *Quest. de la lib. néc. et has.* T. II, ch. 8.

Il suffit de parcourir ces considérations hardies pour comprendre quelle sensation elles devaient faire même au XVIII[e] siècle. Nous avons déjà rappelé les réponses qu'elles provoquèrent, notamment en Allemagne. Qu'il nous soit cependant permis d'indiquer encore une fois comment les antagonistes de Hume surent les repousser à plusieurs reprises[1].

Il n'est pas nécessaire, disaient-ils, pour se convaincre de l'existence de Dieu, de comprendre son essence infinie. Quand des raisons suffisantes nous forcent d'assigner au monde une cause intelligente, nous n'osons plus la mettre en doute. Le raisonnement qui, conduit par l'analogie, conclut de la dépendance des parties du monde à la dépendance de l'ensemble, n'est pas si méprisable. Comme nous ne pouvons voir dans l'univers qu'une agrégation de parties bornées et contingentes, nous devons regarder aussi cette agrégation, prise en grand, comme une chose contingente et bornée : nous devons donc la rapporter à une cause indépendante et sans bornes. Les forces spirituelles nous paraissent les premières en date comme en dignité, puisque c'est à elles que toutes les autres servent et aboutissent : ainsi nous sommes autorisés à expliquer par elles seules la création du monde. La possibilité qu'il existe d'autres puissances encore ne saurait nous décider à contester ce qui est clairement établi par les phénomènes et les lois jusqu'ici connus.

[1] Voyez Plattner, *Dialogue sur l'athéisme*, en tête de la trad. allem. des *Dialogues* de Hume, 1781. — Garve, *Dissertation sur l'existence de Dieu*, dans le tome V[e] de ses *Essais* allemands.

De ce que certaines idées naissent primitivement de dispositions inhérentes à la nature humaine, et changent au gré des mutations que ces dispositions peuvent provoquer ou subir, il ne résulte nullement que de pareilles idées forment des fictions. Pour les apprécier justement, c'est assez de savoir s'il est des motifs extérieurs qui nous obligent d'accorder aux idées de ce genre un objet et un fonds réel. Or, point de motifs plus impérieux que ceux qui nous portent à proclamer la réalité de la pensée d'un Dieu, et qui gagnent d'ailleurs en puissance à mesure que l'esprit humain s'ennoblit et se perfectionne. Alors même que l'univers ressemblerait incontestablement à une plante, serions-nous dispensés d'en rechercher la cause? Que l'univers soit minéral, végétal, animal, peu importe : il existe, et quelqu'un l'a fait exister. Si l'univers existe réellement, ce quelqu'un ne saurait être ni une insoutenable *hypothèse*, ni un *non-sens* palpable.

S'il assimile poétiquement ici l'univers à une plante, Hume, dans son *Essai sur l'immortalité de l'âme*, met l'homme au même rang que l'animal : même constitution, même destinée. Peut-il y avoir, demande-t-il, quelque chose d'immortel, d'éternel, dans un monde essentiellement variable et périssable? L'homme ne sent rien, ne se sent pas soi-même, avant de posséder un corps : comment aurait-il du sentiment après la dissolution de son corps [1]? L'esprit se dissipe, au surplus, et s'anéantit en un instant, aussi rapidement que

[1] Comp. le *Traité de la nat. hum.* (en anglais). T. I, p. 201-205; 404-436.

la matière. Quant à l'idée d'une rémunération future, elle est absurde. Ou ce monde est déjà réglé par la justice, ou il ne l'est pas : dans le premier cas, la justice est satisfaite, et la vie future est inutile; dans le second cas, nul motif d'attribuer à Dieu de la justice. Si la justice doit se manifester, partie dans cette vie, partie dans l'autre, il n'y a plus de raison pour lui assigner un autre domaine que celui où elle se manifeste conformément à l'expérience.

L'*Essai sur le suicide* devait, aussi bien que les *Recherches sur les passions*, clore et confirmer cette désolante mais rigoureuse déduction. Si l'habitude, si le hasard de l'instinct ou même de la mode, nous détermine seul à penser et à agir, nous ne sommes plus que des machines assujetties à la nécessité physique. La raison elle-même, n'étant plus que la servante des mouvements organiques, des appétits et des passions, n'a ni spontanéité interne ni liberté morale. L'unique boussole de l'existence humaine dès lors, c'est le soin de rechercher les impressions agréables et de fuir les impressions désagréables. La fin volontaire et préméditée de la vie, le suicide cesse dès lors d'être un crime envers Dieu et les hommes, comme envers soi-même. C'est la suite inévitable des lois qui régissent notre constitution, qui enchaînent le corps et l'âme tout à la fois; la fatale conséquence de l'ordre qui préside aux fonctions de la vie, aux développements de la matière, aux mouvements des êtres soit animés soit inanimés. « Au surplus, s'écrie Hume, la vie d'un homme ne saurait avoir plus de prix que celle d'une

huître... » La Mettrie, qui avait assimilé tour à tour l'homme à une *machine*, à une *plante*, à un *animal*, combien eût-il applaudi cette comparaison finale, l'*homme-huître !*

Dans tous ces écrits si divers, c'est le même raisonnement que l'on voit se dresser sans cesse contre l'auteur des choses : de l'absolue nullité du principe de cause, Hume déduit sans effort l'impossibilité d'une cause suprême. Pour prouver qu'il y a un Dieu, dit-il, vous vous élevez de l'effet à la cause ; à merveille : mais que faut-il supposer, lorsqu'on remonte d'un effet particulier à sa cause ? Ceci apparemment, c'est que la cause soit tout à fait proportionnée à l'effet. Vous ne devez donc conférer à la cause du monde aucun autre attribut, aucun attribut plus grand que ceux dont la création exige la présence. Vous ne devez pas davantage dériver de cette cause une fois admise des effets nouveaux, ni par conséquent des attributs dépassant les phénomènes qui vous ont fait connaître la cause. Or, il s'en faut de beaucoup que vous observiez ces règles salutaires autant qu'impérieuses ; vous vous mettez insensiblement à la place du souverain Être, en lui prêtant vos propres manières de penser et de faire ! Cependant le cours de la nature devrait vous apprendre à tout instant qu'elle est gouvernée par des lois qui diffèrent notablement des lois de notre activité. N'est-il donc pas absurde d'assimiler nos desseins aux motifs que peut avoir un Être à qui nous ressemblons si faiblement ? Il y a plus : s'il ne nous est pas donné de connaître une cause uniquement par l'inspection de ses

effets, comment connaîtrons-nous Dieu par le spectacle du monde? A la vérité, lorsque deux objets sont constamment unis, il nous est permis de conclure de l'un à l'autre. Mais il n'en va point ainsi de ce qu'il vous plaît d'appeler les œuvres ou les actions divines. Non, les objets qui composent l'univers n'ont pas été disposés de telle façon, qu'uniques en leur espèce ils ne puissent être compris dans aucun genre commun. Enfin, non-seulement il n'est pas besoin, pour les expliquer, de recourir à une cause extraordinaire, mais il n'est pas possible d'y recourir, si l'on veut raisonner sévèrement.

Voilà ce que soutenait, dans un langage net et sage, discret et agréable, le niveleur élégant et spirituel que Priestley lui-même nommait le grand *incrédule de la philosophie* [1]. Voilà ce qu'après avoir supprimé par principe l'élément interne de la connaissance humaine, Hume tirait avec méthode de la théorie exclusive des sensualistes. Une doctrine d'apparence et d'incertitude universelle, ou si l'on veut, un probabilisme qui coupe à la racine toute religion comme toute science véritable, qui réduit le monde, objet de la science, à un pur assemblage de phénomènes, et qui interdit à la religion de ramener tous ces phénomènes à une cause première et souveraine; tel devait être le fruit d'une pareille proscription du principe de causalité.

Heureusement, on le sait, le scepticisme absolu est impraticable. Malgré lui, à son insu peut-être, il distingue deux ordres d'apparences et de phénomènes :

[1] *Letters to a philosophical unbeliever*, 1782.

ceux qui précèdent ou produisent d'autres phénomènes, puis ceux qui en suivent ou en accompagnent d'autres; des apparences qui sont causes et substances, puis des phénomènes qui sont effets et qualités. Le scepticisme fait plus : il accorde tacitement que ces apparences sont les manifestations d'une force, et il admet donc, à côté des phénomènes, certaines forces, c'est-à-dire des êtres, ou de l'être. Il se peut qu'il refuse de parler d'*êtres* et de *lois*, et qu'il s'obstine à ne supposer que des *rapports* et des *phénomènes* : mais qu'y gagne-t-il ? Comme il n'en est pas moins obligé de reconnaître des *rapports nécessaires* et des *phénomènes essentiels*, nous aurions mauvaise grâce de l'importuner davantage. Qu'il nous suffise d'avoir obtenu des rapports nécessaires, c'est-à-dire des rapports de cause, et des phénomènes essentiels, c'est-à-dire des phénomènes de substance.

Au reste, c'est plus docilement encore que Hume suit l'exemple des pyrrhoniens ses prédécesseurs. Non-seulement, en passant dans la sphère des choses pratiques, il tient aussi pour la réalité souvent la plus grossière, mais il rattache à des raisons plus profondes, à des causes plus secrètes, les mobiles dont il s'était contenté pour l'interprétation des choses spéculatives. Ainsi, l'habitude ne satisfait plus le moraliste, il la remplace sans hésiter par l'instinct. Au lieu de cette vulgaire passivité, au lieu de cette succession ou répétition machinale des sentiments et des actes humains, Hume admet un sens capable de saisir la réalité morale, les faits de la vie active, un sens inné même et

universel, commun à tous les hommes et propre à leur enseigner tout ce que réclame leur existence individuelle et sociale. Ainsi, après avoir rejeté toute croyance spéculative, Hume aboutit à proclamer une sorte de foi, qui n'est elle-même qu'une suite visible de cette croyance plus générale et plus cachée qu'il s'était efforcé d'ébranler et d'anéantir, de la croyance à la causalité. L'inconséquence, la contradiction avec soi-même devient la juste punition de celui qui partout n'avait cherché qu'à contredire chacun et à tout confondre, et qui ne réussit en définitive qu'à changer les noms des choses.

C'est à ce sens naturel, à ce sens commun maintenu par l'historien et par le moraliste, que s'attachent précisément ses adversaires d'Écosse. C'est au nom du bon sens qu'ils protestent avec fermeté contre les assertions du sensualisme sceptique. Leurs réclamations cependant, toujours si mesurées et si solidement fondées, ne se bornent pas à repousser les conséquences d'une opinion qu'autorisait encore la renommée de Locke *le sage* et de Berkeley *le vertueux*. Elles atteignent les principes mêmes de cette opinion, l'erreur qu'elle recèle et qui précipite aisément dans les gouffres du pyrrhonisme. Cette erreur, c'est la vieille hypothèse des idées dites *représentatives*, imaginée par les atomistes pour expliquer le fait de la perception extérieure : hypothèse qui pose, entre nous et les choses, un être intermédiaire, appelé idée ou image, et destiné à mettre notre esprit en relation avec les objets environnants. Dominé par cette vue que la croyance à

l'existence des objets extérieurs n'a d'autre fondement que la présence des idées dans l'esprit, Berkeley était arrivé à nier le monde extérieur même : il n'avait trouvé dans la nature de l'idée rien qui justifiât cette croyance. A son tour Hume s'était emparé de l'argumentation de Berkeley, pour ruiner de plus l'existence des esprits et leur source, Dieu. Si toute connaissance, pensait-il, implique la nécessité d'un intermédiaire entre le sujet qui connaît et l'objet connu, le sujet ne peut jamais communiquer directement avec l'objet, quel qu'il soit; et si l'on nie l'existence des corps, parce qu'on ne les saisit pas immédiatement, dans leur substance, on doit nier au même titre les esprits et Dieu, qu'en réalité on n'atteint pas davantage. Voilà la théorie que le principal représentant de la philosophie écossaise, Reid, se chargea d'analyser et de réfuter. Du moment que l'idée représentative est érigée en être distinct, disait Reid, il faut qu'elle soit ou une substance matérielle, ou une substance immatérielle, ou qu'elle participe à la fois de l'une et de l'autre. Matérielle, elle suppose la possibilité d'une communication entre elle et l'esprit; mais on ne voit pas alors pourquoi l'esprit n'entrerait pas aussi bien en communication directe avec les corps. Immatérielle, elle ne saurait, pour communiquer directement avec les corps, avoir plus de vertu que l'esprit lui-même. Veut-on enfin qu'elle soit matérielle et immatérielle tout ensemble, correspondant avec les corps par son côté matériel, avec l'esprit par son côté immatériel, on résout la question par la question, et le problème demeure tout entier,

puisqu'il s'agit précisément de savoir comment deux termes de nature contraire, le corps et l'esprit, peuvent entrer l'un avec l'autre en relation. A cette réfutation victorieuse, Reid fit succéder une description du fait même de la perception, et établit clairement que la croyance au monde extérieur est un acte de foi, qui porte en lui-même sa raison d'être, sa manifeste légitimité. Nous adhérons, dit-il, à l'existence des objets extérieurs aussi invinciblement qu'à notre propre existence, sans avoir besoin d'invoquer aucune preuve capable de justifier le témoignage des données qui la révèlent. En d'autres termes, on ne peut ni tout démontrer, ni tout expliquer. Comme dans l'ordre des vérités démonstratives la science remonte et s'arrête à des principes premiers indémontrables, ainsi dans l'ordre des vérités expérimentales faut-il admettre également des faits simples et primitifs, qui, tout en servant à expliquer les autres faits, ne sont pas eux-mêmes susceptibles d'explication.

Par une de ces inconséquences qui honorent l'homme autant qu'elles déparent le système, Hume avait laissé subsister des faits primitifs dans le domaine de la philosophie pratique. Reid le force d'en admettre aussi dans la sphère de la philosophie spéculative, et d'avouer en outre que ces faits renferment un élément invariable, *à priori*, que l'expérience ne contient ni n'explique, un élément spontané, nécessaire, universel, que l'expérience présuppose, puisqu'il la surpasse et la commande. Or, si nos pensées ne viennent pas uniquement de l'expérience, que vous semble d'un scepticisme

uniquement appuyé sur l'expérience? Votre scepticisme a raison, du moment que l'observation donne tout. Comme l'observation n'atteint en effet que des phénomènes variables et passagers, il n'y a plus dès lors ni substances ni causes. Si, d'après Locke, les jugements ne sont que le produit de la comparaison de deux ou plusieurs idées préalablement fournies par l'observation, vous êtes fondé à dire qu'aucun fait n'exige plus une cause, ni aucun attribut un être antérieur : de ces deux termes mis en relation, l'un peut alors être chimérique, puisqu'il ne répond à nulle réalité saisissable. Il n'y a pas d'artifice logique au monde qui mette en état de transformer un rapport éventuel de succession ou de concomitance en un rapport nécessaire et invariable. Mais telle n'est pas, conclut Reid, la véritable marche de l'esprit dans l'acquisition de la connaissance; telle n'est pas non plus la matière véritable de nos perceptions, de nos notions, de nos jugements; tel n'est pas enfin, eût dû ajouter Reid, le témoignage que rend la volonté, cette contre-épreuve du savoir.

On entrevoit à quel point l'école Écossaise servait, par cette théorie de la connaissance, non-seulement la *science de l'esprit humain* qu'elle place à côté de la science des corps, non-seulement la méthode d'observation interne et les principes constitutifs du sens commun, mais la connaissance de Dieu, la théodicée. C'était appuyer la théodicée que de rétablir la méthode psychologique, la légitimité du témoignage immédiat de la conscience; que de rendre à l'esprit

humain, cet instrument de la religion naturelle, ses droits et son autorité, c'est-à-dire la puissance de juger, d'induire et de déduire, de remonter des effets à la cause et de descendre de la cause aux effets. C'était affermir la théodicée que de restituer à l'intelligence certains principes dédaignés ou contestés, tels que le principe de *véracité*, comme s'exprimaient les Écossais, le principe de *crédulité*, ou celui de la *stabilité des lois de la nature*. C'était relever la théodicée surtout que de redonner, non-seulement à la raison humaine le principe de cause et de substance, mais aux choses mêmes, au monde où la raison se développe, une substance primitive et une première cause. Tant que la réalité de l'univers, ébranlée par Berkeley, et la légitimité de la connaissance, attaquée par Hume, n'étaient pas remises en honneur, la théodicée était impossible. Or les philosophes d'Écosse eurent le mérite de les remettre en honneur.

Dans cette voie louable ils avaient été précédés par plusieurs penseurs distingués, de bonne heure opposés aux doctrines de Locke et de ses héritiers, comme Wollaston et Clarke, Shaftesbury et Newton. On sait que Wollaston et Clarke, effrayés de la pente au scepticisme si commune parmi les Lockistes, avaient été attirés aux vérités religieuses par l'intérêt qu'ils prenaient au développement pratique et moral des hommes. Il leur semblait avec raison que nous ne pourrions nous conduire au milieu des choses, ni les traiter selon leur nature et leurs *convenances* [1], si nous étions

[1] *Fittness and unfittness*, disait Clarke. Voy, par exemple, son *Discours*

incapables de les connaître : ayant des devoirs à remplir envers Dieu, il est nécessaire que nous le connaissions. Shaftesbury, cet amateur à la fois éclairé et passionné des anciens, ce zélé défenseur de la liberté philosophique et religieuse, comme de la morale désintéressée, cet éloquent adversaire de l'athéisme et de l'intolérance fanatique tout ensemble, était demi-platonicien, demi-cartésien, en ce qu'il faisait dériver les grandes croyances de l'humanité d'une sorte d'instinct rationnel, d'un sens inné du vrai et du bien, comme du beau et du grand. A ses yeux, la sagesse résidant plus dans le cœur que dans la tête, et voulant avant tout se connaître soi-même et discerner le véritable bien, a pour trait distinctif l'amour de la perfection morale et une ardente admiration pour tout ordre et toute beauté durable. L'ordre du monde, ses magnificences, ses convenances, ses utilités, ses *causes finales*, révèlent partout un seul principe universel et spirituel, sans lequel la matière serait inerte, qui est présent à notre âme, le centre même de notre vie, l'objet constant de notre amour et l'exemplaire incomparable de la justice et de la bonté. Le *moi* de l'homme manifeste la Divinité, autant et plus que l'ensemble de l'univers. Peut-on étudier les caractères et les effets du bien moral, sans arriver à la conviction qu'il y a du divin dans l'homme, et qu'il existe un

touchant l'existence et les attributs de Dieu (éd. angl. de 1738, p. 570 sqq.), et ses *Harmonies de la religion naturelle et de la relig. révélée* (en angl.), p. 612.

Être en qui ce bien se trouve accompli et souverainement réalisé [1] ?

Quoique Newton ne fût guère favorable à l'opinion que Shaftesbury avait empruntée des Herbert et des Cudworth, en la mitigeant sensiblement; quoiqu'il ne voulût accepter en philosophie que des preuves purement physiques, il assignait cependant un objet semblable à la *philosophie naturelle*, puisqu'il considérait cette étude comme un moyen d'acquérir une connaissance supérieure, celle de l'auteur des lois universelles et de leur cause première, *ipsa prima causa* [2]. Ce grand physicien pensait même que nous ne pouvons connaître Dieu qu'à l'aide des *causes finales*, c'est-à-dire de cette très sage *économie du monde*, qui nous représente, comme autant d'attributs divins, l'éternité, l'infinité, une perfection souveraine, et une providence, sans laquelle Dieu ne serait plus que le hasard ou la nature, *fatum aut natura* [3]!

L'ami et le disciple de Newton, Samuel Clarke, qui voulait servir la religion à force de cultiver la philosophie, et qui avait défendu avec sagesse et fermeté toutes les bonnes causes contre tous les mauvais systèmes de son temps, se recommandait aux Écossais par un haut degré de bon sens pratique, plus que par sa prédilection pour la démonstration métaphysique ou cartésienne de l'existence de Dieu. Pouvaient-ils, au

[1] Voyez Shaftesbury, *The moral*, II, 2, 3. III, 1, 2. *An inqu. conc. virtue* I, 1, 2. *Sev. lett.* 5. 6. *Misc. refl.* II, 2.

[2] *Optica*, l. III, qu. 28.

[3] *Scolie générale des Principes*, fin.

reste, approuver sa polémique contre Leibniz, et les efforts qu'il avait faits pour envisager Dieu comme le fondement ou le *substratum* de la durée et de l'espace? Nous concevons, avait-il dit, un espace sans bornes, et une durée sans commencement ni fin; or, ni la durée ni l'espace ne sont des substances : ce sont des propriétés, ce sont des attributs. Mais tout attribut se rapporte et appartient à un sujet. Il y a donc un Être réel, nécessaire et infini, dont l'espace illimité et le temps sans bornes sont les qualités.

A ces sortes de raisonnements, les Écossais préféraient les arguments tirés de l'expérience commune, puisés dans la *philosophie naturelle* et dans la psychologie, cette double source de ce qu'ils nommaient les *évidences* de la *théologie naturelle*, cette source si facile à découvrir, qu'ils se plaisaient d'ailleurs à éclairer par les certitudes dont brillent les traditions religieuses des peuples et en particulier les documents de la foi mosaïque et chrétienne.

Disciple de cet aimable lord Shaftesbury, qui avait si justement reproché à Locke de renverser les fondements de la religion, en prétendant que l'idée de Dieu est *acquise*, et non pas *innée* ou naturellement empreinte et conforme à l'esprit humain, Hutcheson se distingue déjà nettement de Locke, s'il ne s'en sépare pas encore avec éclat. Or, Hutcheson[1] est le fondateur de l'école d'Écosse, comme Reid en est l'organisateur. En outre, dans cette école, c'est Hutcheson qui s'occupe spécialement des vérités religieuses; et le ca-

[1] Né en 1694, professeur à Glascow en 1729, mort dès 1747.

ractère qu'il imprime à ses recherches deviendra la tendance même de ses successeurs. C'est une tendance irréprochable, mais incomplète : elle est trop expérimentale, en ce qu'elle néglige ou qu'elle combat même les parties les plus élevées de la théodicée, celles qui se fondent sur l'idée *à priori* de la Divinité. L'essai tenté par Clarke, le vœu d'établir spéculativement l'existence de Dieu, semble spécieux à Hutcheson. Pour s'élever solidement à Dieu, il faut, suivant lui, partir d'un fait constaté par l'observation, soit du monde soit de l'homme, en un mot, de la constitution physique ou morale de l'univers. Non-seulement Hutcheson oublie que cette constitution ne révèlerait pas Dieu à notre intelligence, si celle-ci ne le concevait spontanément, si elle n'en avait d'elle-même le sentiment et l'idée, ou ne les tirait de son propre fonds avant de les transporter et de les prêter à l'univers, ou du moins avant de les y retrouver. Mais Hutcheson ne s'aperçoit pas que cette notion de Dieu, si universellement inhérente à la pensée humaine, doit être regardée comme un fait d'ordre supérieur, comme un de ces faits intellectuels, une de ces institutions internes qui sont indubitablement l'ouvrage immédiat de l'organisateur des intelligences, et dont un Dieu seul peut être l'auteur.

Les contradictions que l'on remarqua de bonne heure dans la théorie religieuse du sagace et savant auteur des *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*, il faut les rappeler ici, parce qu'elles se retrouvent aussi chez presque tous ses successeurs. D'a-

bord, bien que fortement attaché à la spiritualité de l'âme et à son immortalité, Hutcheson estime uniquement la preuve expérimentale de l'existence de Dieu. En second lieu, après avoir soutenu avec Locke que nous ne pouvons connaître la nature intime des êtres, le voici qui dresse une liste détaillée des attributs divins. Enfin, ce dénombrement fait, il conclut que la nature de Dieu est inconcevable! Nous savons avec certitude, à l'en croire, que Dieu existe, nous le savons si nettement que nous pouvons même déduire avec rigueur les uns des autres, comme autant d'équations algébriques, tous les attributs propres et naturels de Dieu, *virtutes Dei naturales;* et néanmoins, à l'entendre ensuite, Dieu nous est incompréhensible, parce qu'il est infini. Ne valait-il pas mieux enseigner, après Pascal et Leibniz, que l'homme comprend Dieu, même en tant que Dieu est infini et incompréhensible, et par cela même que l'homme, participant en quelque chose de l'infini, est lui-même compréhensible à la fois et incompréhensible, inexplicable sans être inconcevable, presque aussi *grand* que *misérable?*

A l'époque où Hume répandait son scepticisme raffiné et *académique*, l'école créée par Hutcheson était représentée par trois hommes de talents divers, par une sorte de *triumvirat d'Écosse*, comme s'exprimait un adversaire de Hume et de ses antagonistes tout ensemble, ce pieux matérialiste Priestley, qui taxait de *qualité occulte* le *sens commun* des Écossais, et particulièrement leur *sens* ou *instinct moral.*

Thomas Reid, James Beattie et James Oswald exer-

cèrent une influence plus vive, plus étendue qu'il ne pouvait sembler de loin, Reid parmi les esprits avides de théories générales et abstraites, Beattie sur les âmes éprises de considérations poétiques, sensibles ou sentimentales, Oswald auprès des caractères appliqués à la vie pratique et à l'édification religieuse : tous les trois, au milieu d'un public sérieux et honnête qui s'adressait aux moralistes et aux psychologues pour apprendre à fortifier savamment les croyances primitives, celles surtout qui sont indispensables à la dignité individuelle et à la paix sociale. Les contemporains, séduits par l'élégance du style et par une chaleur quelquefois déclamatoire dans la polémique, placèrent Beattie au-dessus de Reid comme d'Oswald ; mais la postérité, plus clairvoyante et plus froide, a mis Reid au premier rang, au rang qui appartient tantôt à l'originalité et tantôt à la solidité.

Il est permis de le redire avec Dugald-Stewart, son ingénieux biographe : Reid[1], ce penseur infatigable, cet excellent observateur de la nature humaine, ce maître vénéré dont la vie et le caractère ont tant d'analogie avec la carrière de Kant, s'était donné pour tâche principale de bien saisir et d'énoncer exactement les *lois fondamentales de la croyance naturelle*[2]. Or, par croyance Reid entendait la persuasion qu'a tout homme que ses sensations correspondent à un objet réel qui en est la cause. Cette conviction, cette *conscience*,

[1] Né en 1710, mort le 7 octobre 1796. Voy. D. Stewart, *Account of the life and writings of Th. Reid.*

[2] *Fundamental laws of belief.*

il l'appelle *perception*, et il la décompose en ces trois éléments : a) affirmation d'une existence, b) rapport à un objet extérieur, et non à un état intérieur; c) assurance que l'objet de la perception est quelque chose d'actuel et de présent, et non quelque chose d'absent ou de passé, comme le sont les matières de la mémoire. Ainsi la *perception* se distingue de la *conception*, avec laquelle Hume tâche de la confondre, en donnant l'une et l'autre pour des représentations qui diffèrent uniquement par certains degrés de force et de vivacité. La certitude qui accompagne la perception est immédiate : prétendre l'obtenir par voie de raisonnement, c'est oublier que les argumentations auxquelles on aurait recours supposeraient déjà cette certitude. Elle fait partie de ces principes *instinctifs*, antérieurs à tout raisonnement et indépendants à l'égard de toute déduction, principes inhérents à notre constitution même et composant le *sens commun*, la véritable règle de la philosophie. Le devoir de la philosophie est de rassembler ces principes, ces fondements du sens commun. Reid essaye en effet d'en tracer une table, trop peu systématique, pas assez analytique, il faut l'avouer. C'est en deux classes qu'il distribue ces principes *primitifs* ou *premiers*[1] : d'abord ceux qui nous servent à connaître les faits, les vérités contingentes; puis ceux qui sont la base des vérités nécessaires. Le premier ordre contient douze axiomes, dont le principal est le suivant : Un état dont j'ai

[1] *First principles.*

conscience existe réellement[1]. Parmi les six maximes du second ordre, qu'il nomme *métaphysiques*, Reid en considère spécialement celles que Hume avait attaquées. Par l'une il rétablit le principe de substance : Toute qualité sensible, dit-il, est inhérente à un sujet sensible, à un corps ; toute pensée est inhérente à un sujet spirituel, à une âme. Par l'autre il restitue le principe de causalité : Tout ce qui a commencé d'exister doit avoir une cause[2]. Par la troisième il relève la foi en une *cause intelligente* : tous les effets où la raison aperçoit des traces d'intelligence, doivent être rapportés à une cause intelligente[3].

Au lieu de renouveler les reproches adressés à Reid de divers côtés sur la classification et la réduction de ses *premiers principes*, au lieu d'exprimer encore une fois le juste regret qu'un dernier effort ne l'ait pas conduit à une simplification plus scientifique, à l'unité d'un principe suprême, bornons-nous à constater que chez lui la théodicée s'adapte naturellement à toutes ses théories psychologiques et métaphysiques. Parvenu à son principe de la *cause intelligente*, Reid avait touché au nerf même de la religion naturelle, les causes efficientes et les causes finales. Dans une lettre à H. Home, depuis lord Kames, auteur d'*Essais* estimables *sur les principes de la religion naturelle*[4], Reid se déclare hau-

[1] Voyez son *Essay on the powers of hum. mind*, T. II, p. 297 (éd. 1812).

[2] *Whatever begins to exist, must have a cause which produced it. Ibid.* p. 339-352.

[3] *Design and intelligence in the cause may be inferred with certainty from marks or signs of it in the effect.*

[4] Publiés en 1751.

tement pour celles-ci, et aussi, bien qu'avec quelque réserve, pour celles-là [1].

Cette réserve, où l'on croit entrevoir un reste de l'influence exercée par Hume, ne paraît point assez chez Beattie, chez Oswald. Beattie, ce chantre populaire du *Minstrel*, ce gracieux éditeur d'Addison, qui ne mourut qu'en 1803, on le voit dans son *Essai sur la nature de la vérité* [2], et dans ses *Éléments de morale* [3], porter l'amour de la vérité et du bon sens jusqu'à l'intolérance. C'était à lui probablement que Kant pensait en disant : « Qui n'a rien de sensé à produire invoque le sens commun. » C'est du moins sur cette faculté instinctive de connaître la vérité que Beattie fonde la foi dans la vie future et en Dieu, aussi bien que la certitude de la liberté morale, se contentant de présenter ces trois articles comme autant d'axiomes : qui les met en doute a perdu le sens. Un des adversaires de Kant même, le wolfien Eberhardt, fut peut-être celui qui montra le mieux ce qu'un procédé semblable a d'obscur et d'exclusif [4].

Oswald, dont l'*Appel au sens commun à l'usage de la religion* parut en 1766, suit une marche encore moins scientifique, et se borne à des instructions touchantes. L'existence de Dieu lui semble une vérité si élémentaire qu'il faut même se garder de la démontrer : ce serait s'exposer aux objections des sceptiques et aux moque-

[1] M. V. Cousin a heureusement reproduit cette lettre dans son excellente *Histoire de l'école Écossaise*, p. 342. (Sér. Ire.)

[2] La cinquième édition est de 1774.

Publiés en 1793.

[4] Voyez ses *Mélanges* (en allemand), 1784. T. I, p. 137-176.

ries des athées. Il ne faut employer le raisonnement que pour mettre en lumière l'absurdité de ceux qui prêchent la non-existence de Dieu. L'unité et les perfections de Dieu, sa bonté et sa justice en particulier, sont également manifestées par l'expérience et par le bon sens. Quant au plan de la création, il n'est pas en notre pouvoir de le comprendre; mais ce que nous voyons, c'est que tout y est disposé de manière à favoriser les efforts que nous pouvons faire pour atteindre la vertu et le bonheur véritables.

Oswald et Beattie suivirent Reid moins fidèlement que ne le fit Dugald-Stewart, qui avait succédé à Ferguson en 1800, et qui expira en 1828. Stewart eut l'avantage de compléter et de mieux préciser la doctrine commune à ces maîtres divers. Moins original que Reid, il a une plus grande richesse d'idées, une intelligence plus féconde et plus variée. Stewart a su analyser les fonctions de l'entendement avec plus d'exactitude; distinguer, par exemple, la *conception* de *l'imagination*; et les associations d'idées *nécessaires* des associations *accidentelles*[1]. Au nombre des associations nécessaires, de celles où l'esprit ne peut s'empêcher de passer d'une notion à l'autre, Stewart met le rapport de cause et d'effet. Il met aussi les notions de *cause* et de *fin* au-dessus de celles de ressemblance, de simultanéité, etc. Lorsqu'il analyse *l'esprit pratique*, Stewart s'éloigne davantage de Reid : il regarde l'obligation attachée au devoir comme primitive, il ramène tous les devoirs aux devoirs envers Dieu, envers

[1] *Casual.*

le prochain, envers nous-mêmes; enfin il discute les preuves de l'existence de Dieu. Cette existence lui semble incontestable, en vertu de deux principes chers à son école et qu'il formule ainsi : Toute chose, le monde compris, a une cause; puis, chaque ensemble de moyens, menant à un seul et même but, force d'admettre une intelligence qui voulait atteindre ce but. C'est ce dernier point qui conduit Stewart à montrer que la recherche des fins, dans la contemplation de la nature, n'est nullement contraire au simple bon sens : le bon sens, conclut-il, enseigne donc l'existence de Dieu, aussi bien que le devoir de le servir.

De même que Reid avait eu plus de confiance dans les causes finales que dans les causes efficientes, pour l'usage que la théodicée en pourrait faire; de même Stewart se montre trop indulgent à l'égard des critiques soulevées par Hume contre le principe de causalité. Nous ne pouvons jamais prouver, dit-il, que ce qui est lié dans la nature l'est nécessairement et devait l'être effectivement. Après cet aveu, Stewart s'empresse d'ajouter, il est vrai : Une telle impuissance atteste que la nature veut nous procurer une croyance en Dieu qui comble en quelque sorte cette lacune, une croyance à laquelle nous portent d'ailleurs de concert les lois de notre pensée et l'admirable organisation de la nature[1].

C'est l'argumentation *téléologique* qui paraît de toutes la plus solide aux philosophes écossais; et c'est à multiplier ce genre de recherches, si conforme au

[1] Voyez ses *Elements of the philos. of the mind*, 1792.

génie pieux à la fois et studieux de la race saxonne, qu'ils poussent les savants de leur patrie, depuis le livre classique de William Paley, jusqu'au travail curieux et parfois si paradoxal de William Buckland, *De la géologie et de la minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle.*

Ce que l'on doit reprocher à ces philosophes, nous l'avons déjà laissé entrevoir : ils s'arrêtent à mi-chemin, ils n'osent point assez. Autant il faut dire à certaines écoles : *Non plus sapere quam oportet;* autant faut-il répéter à celle-ci la devise de Gassendi : *Sapere aude!* En général, elle voit bien ce qu'elle regarde; mais elle ne regarde pas assez loin. Sa justesse et sa patience sont dignes d'éloges et d'imitation, mais elle porte la prudence jusqu'à la pruderie. Modérée et circonspecte à bon droit, elle se montre pusillanime alors surtout qu'elle devrait déployer du courage. La crainte des chimères et même des hypothèses l'empêche de pénétrer dans les profondeurs de la vérité. Se contentant trop volontiers du rôle d'observateur et d'historien, de la tâche de recueillir et de classer les faits, de rassembler des matériaux solides, elle n'entrepend pas d'élever l'édifice auquel ces matériaux doivent servir, c'est-à-dire de concilier et d'interpréter tous les faits. Elle se confie avec raison dans le génie commun de l'humanité, elle se défie trop du génie individuel, qui, suivant Reid, « altère la philosophie et la remplit d'erreurs et de théories fausses[1]. » Nulle part on ne la

[1] « Adulterates philosophy and fills it with error and false theory. »

voit soulever des nouveautés heureuses et fécondes, ni même s'élancer à la poursuite d'un objet idéal. Ce manque de hardiesse et de souffle est cause que sa sagesse ressemble souvent à la faiblesse, sinon à l'impuissance. Si Reid pouvait encore ajourner la métaphysique proprement dite, ses disciples ne devaient plus se l'interdire. La science du monde et de Dieu, des êtres et des esprits, ne devait plus se borner à l'analyse des facultés de l'âme, à l'observation de la conscience. Que la psychologie soit le point de départ, mais non le terme même de votre carrière! Au surplus, qu'est-ce qui vous arrête? Vous croyez que l'esprit humain a le pouvoir de connaître les qualités et les effets, et le droit d'induire des qualités aux êtres, des effets aux causes : exercez donc ce droit, employez ce pouvoir dans toute son étendue. Les qualités réunies, ne sont-elles pas l'être? les effets concentrés dans leur origine, ne sont-ils pas la cause? Posez donc avec assurance l'être même, la cause même. L'expérience que vous vous plaisez à invoquer vous y autorise, puisqu'elle aussi révèle directement des êtres et des causes, non-seulement dans le monde sensible, mais dans le monde spirituel. Prétendre réduire à la psychologie toutes les *sciences morales*, pour parler votre langage même, serait se condamner à des privations insupportables. Ce serait servir finalement ce scepticisme que vous avez réussi à contenir; car ce serait laisser les esprits dans l'incertitude sur ce qui leur im-

Inquiry into the human mind (éd. VI, p. 11). Comparez, ci-dessus, p. 274, le jugement porté par Hume sur la philosophie de Leibniz.

porte le plus de connaître, Dieu et l'univers. Ce serait leur rendre suspect l'organe même des investigations psychologiques, la conscience et la raison, la *perception* et l'*induction*.

Cette réserve excessive, cette insurmontable hésitation, commune à toute l'école, ne tiendrait-elle pas à un défaut primitif, à une inexactitude en psychologie même? Ne vient-elle pas précisément de ce que les Écossais ne saisissaient ou ne marquaient pas suffisamment le caractère essentiel de l'être humain, la *causalité* du *moi*, sa puissance de vouloir et d'agir? S'ils avaient considéré ce trait dominant avec plus d'attention, ils seraient sortis de l'enceinte de la conscience : la double face de la volonté, son indépendance autant que sa dépendance, les y aurait également forcés, en les obligeant d'accorder l'attribut d'existence réelle, non-seulement à la conscience et à ses phénomènes, mais au double monde auquel la volonté se rapporte ou participe par ses besoins et par ses forces, par son infériorité et par sa supériorité. Ils eussent ainsi, non-seulement mieux combattu le scepticisme et le matérialisme, mais su distinguer l'idéalisme de l'irréligion; ils n'eussent plus rappelé la définition qu'un ardent Écossais du XVIe siècle, George Buchanan, avait donnée de l'idéalisme, « ce délire de la raison, *cum ratione furens;* » ils eussent même cessé d'identifier le spinosisme avec l'athéisme vulgaire [1].

[1] Voyez D. Stewart, *Hist. abr. des sciences métaphys.*, T. II, p. 87.

LIVRE V.

—

CHAPITRE PREMIER.

KANT.

« La doctrine de Kant, qui offre une grande unité dans sa méthode, n'est au fond ni une ni complète. C'est une puissante méthode psychologique, c'est une critique profondément originale de la science, une introduction nécessaire désormais à toute philosophie, puis une morale admirable, et enfin une riche collection de fragments pleins d'esprit sur tous les problèmes philosophiques. »

M. CH. DE RÉMUSAT.

En abordant Kant, nous achevons de parcourir la théodicée du XVIII[e] siècle, en même temps que nous entrons dans celle du XIX[e]. Kant, dont la grave figure est sans cesse comparée à la tête de Janus, n'est pas seulement successeur de Leibniz, il est aussi un des pères de la spéculation qui domine de nos jours. Il est donc permis, il importe donc d'en parler à son aise.

Si la vivacité des événements, si l'éclat des vicissitudes extérieures formait seul la richesse et la grandeur d'une destinée, l'existence de Kant serait obscure et pauvre. Né le 22 avril 1724, à Kœnigsberg, dans une condition des plus humbles, il passa toute sa vie au

fond de cette contrée austère, au sein même de sa ville natale, et la consacra tout entière à la méditation et à l'enseignement. Après avoir achevé ses études et exercé les fonctions de précepteur, vers 1755, il fut agrégé à la Faculté de philosophie. En 1770, le grand Frédéric, auquel il avait, quinze ans auparavant, dédié une *Histoire naturelle et théorie générale du ciel*, le nomma professeur titulaire de logique et de métaphysique. Après 1797 il cessa de faire des cours, mais il continua d'écrire jusqu'au 12 février 1804, c'est-à-dire jusqu'au jour où, comblé d'ans et de gloire, il s'endormit avec la ferme sérénité d'un sage. Mais la véritable carrière de Kant fut son développement intérieur. Ce développement commença de bonne heure sous l'influence même des impressions domestiques. La rigoureuse honnêteté de son père, simple sellier, la sincère piété, la foi vive et agissante de sa mère, déposèrent dans son enfance pensive des germes précieux : l'amour du travail et du devoir, la véracité, la crainte de Dieu, et cette soumission invariable aux lois de la conscience qui éclata dans ses recherches spéculatives, non moins que dans sa conduite quotidienne, pour devenir enfin un des traits distinctifs de sa philosophie. Au collége Frédéric, que le jeune Emmanuel quitte à l'âge de seize ans, c'est le piétisme qui règne; mais chez l'élève, l'empire de cette utile secte n'aboutit qu'à fortifier le sentiment religieux. Les leçons qu'il suit à l'université fécondent et animent son goût pour les mathématiques et pour la métaphysique. La doctrine alors florissante en Prusse, celle de Leibniz et de Wolf, est

longtemps son modèle comme son institutrice; et quand même il cesse de la suivre, il continue à l'estimer. Il y a même un point sur lequel il ne l'abandonne jamais, c'est le langage : les éléments de la terminologie kantienne sont pour la plupart empruntés à l'école wolfienne. Ce qui le détache insensiblement de cette école, c'est l'étude de la philosophie qui dominait hors d'Allemagne, en Angleterre et en France, et que cent plumes attrayantes répandaient impétueusement en Europe, la doctrine de Locke et de Newton. Kant ne se borne pas à la méditer, il en écoute les propagateurs extrêmes, Berkeley et Hume, aussi souvent, plus souvent que les continuateurs tempérés, les Condillac et les Charles Bonnet. La fermentation qui naît ainsi dans sa forte intelligence, et qu'augmentent singulièrement les écrivains libres et populaires de l'Allemagne, les Lessing et les Reimarus, y détermine une crise puissante qui fut la principale source de ses œuvres et de sa renommée. Kant se prend à douter : il veut savoir ce que l'esprit humain peut connaître avec certitude. Pour cela, il soumet cet esprit à un examen méthodique et détaillé. Y distinguant tout d'abord deux facultés, dont il appelle l'une la raison *pure* ou spéculative, l'autre la raison active ou *pratique*, Kant entreprend successivement une double analyse, celle de la faculté de connaître et de penser, celle de la faculté de vouloir et d'agir. De là, en 1781, la *Critique de la raison pure*, en 1788 la *Critique de la raison pratique*. Une troisième sorte d'investigation, la *Critique du jugement*, publiée en 1790, devait tout ensemble compléter et concilier ces deux ouvrages

importants. Par cette suite continue d'éclaircissements réguliers, l'intrépide *examinateur* se propose de démêler et même de résoudre tous les problèmes que l'humanité soulève d'âge en âge : *que puis-je savoir? que dois-je faire? qu'osé-je espérer?* Ces problèmes n'embrassent-ils pas tout ce qui intéresse la sagesse humaine, puisqu'ils composent cette question suprême pour l'homme : *Qu'est-ce que l'homme* [1]*?* Voilà comment le métaphysicien de Kœnigsberg semble avoir voulu justifier la réflexion du poëte anglais, son illustre contemporain : *l'étude la plus convenable au genre humain est celle de l'homme* [2].

C'est la *Critique de la raison pure* qui partage en deux périodes distinctes la longue carrière de Kant. Durant la première époque, le philosophe se montre plutôt savant que penseur. Il passe d'une science à l'autre, s'essayant ou s'intéressant à toutes sortes d'études avec une égale assiduité, s'appliquant à l'astronomie, à la géographie, aux sciences exactes et naturelles, à l'histoire civile et politique, préludant enfin à ses travaux métaphysiques par de vastes recherches touchant les matières expérimentales et positives : Kant alors se cherche en quelque sorte lui-même. Pendant la seconde phase, non-seulement il est lui-même, mais il s'occupe spécialement de lui-même, c'est-à-dire du *moi* ou du *sujet*, de l'homme intérieur et intellectuel, ce véritable ou principal instrument de toute étude humaine. Il s'érige en réformateur de la science de savoir, en régu-

[1] Voyez Kant, *Œuvres*. T. III, p. 186.

[2] Pope, *Essai sur l'homme*, ch. 2. *The proper study of mankind is man*.

lateur de l'art d'étudier, en organisateur des principes et de la méthode qu'exige chaque travail d'esprit, c'est-à-dire en législateur de la philosophie et en précepteur de l'esprit humain. Qu'est-ce qui appartient incontestablement à ce *moi* qui partout veut connaître et agir, qui désire satisfaire son goût permanent pour le vrai, le bien, le beau? Où sont les bornes insurmontables de sa force générale et de ses facultés particulières; les limites peut-être nécessaires à sa puissance de savoir et d'action, les sources internes, *subjectives* de nos pensées et de nos volontés? Jusqu'où peut, jusqu'où doit aller le *sujet*, en poursuivant la vérité? Quel jugement est-il fondé à porter des *objets*, de leur réalité ou de leurs apparences, de leur nature, de leur destination, de leur origine? Que lui est-il donné d'atteindre et permis d'affirmer, s'il aspire à rester en deçà d'un dogmatisme fastueux, comme à n'être point précipité dans un scepticisme énervant? Afin de répondre à ces demandes capitales, il faut explorer tous les domaines de la philosophie, discuter non-seulement les systèmes connus, mais les éléments et les fondements de la constitution de l'homme, peser et mesurer tout ce qui met le *moi* en mouvement, en relation avec le monde dont il fait partie, en contact avec les organes physiques, avec les moyens spirituels qu'il emploie tour à tour pour connaître et pour agir. Il faut enfin, après avoir scruté et apprécié les doctrines antérieures, proposer et défendre sa propre théorie. Telle était la tâche de Kant parvenu au faîte de ses méditations.

Toutefois, parvenu là, ce hardi métaphysicien sem-

ble vouloir revenir avec impatience aux exercices favoris de sa jeunesse : c'est le terrain accidenté du savoir pratique qu'il se plaît à parcourir en l'enrichissant. La grande Assemblée constituante, proclamant avec une irrésistible éloquence les droits politiques de l'homme, remue vivement l'âme du généreux vieillard, et lui fait prendre l'engagement de consacrer les restes de son génie au perfectionnement du genre humain, et à sa félicité croissante. L'homme, qu'il s'était contenté d'approfondir, il veut concourir désormais à le rendre heureux, moins encore en l'éclairant et en l'instruisant, qu'en l'aidant à marcher dans les sûres voies du progrès moral et social, de l'intérêt général et du bien éternel. Véritable fils du XVIIIe siècle, Kant avait débuté par préconiser en tout point l'analyse, et par l'appliquer avec vigueur; il termine sa laborieuse entreprise par une peinture enthousiaste de la tolérance et de la philanthropie, de la liberté politique et de l'égalité civile, de toutes les branches du droit commun. Voilà pourquoi l'on a pu marquer dans cette carrière une troisième phase, une noble date de philosophie pratique et sociale.

Des écrits composés pendant ces deux ou trois époques, quels sont ceux qu'il nous faut consulter ici? Quelles sont les pièces qui intéressent la philosophie religieuse?

Dans sa première période, dans sa *Théorie du Ciel*[1], où il se rapproche tant des idées dont son ami Lambert avait semé les *Lettres cosmologiques*, Kant s'occupe déjà

[1] 1775.

de l'existence de Dieu, et cherche à la prouver par les lois newtoniennes de l'attraction et de la répulsion. La matière, y dit-il, partout asservie à des lois fixes et uniformes, ne se mouvant qu'avec ordre et en règle, nécessite la présence d'un législateur parfait. De tous côtés la nature offre le spectacle de la sécurité, de la convenance, de l'harmonie, c'est-à-dire, des indices sans nombre d'une divine influence[1].

Mais deux autres ouvrages montrent mieux de quelle façon il envisageait alors cette importante question. Ce sont les écrits quil publia en 1763, et qu'avait fait naître un concours institué par l'Académie de Berlin. Dans « l'*Examen de l'évidence*[2] propre aux principes de la théologie naturelle et de la morale, » Kant met soigneusement en parallèle les mathématiques et la métaphysique, assignant pour méthode aux unes la synthèse, à l'autre l'analyse, cet instrument, dit-il, employé avec plein succès par Newton et par les philosophes d'Écosse. Il y juge que le principal article de la théodicée, l'existence nécessaire d'une première cause, est incontestable, et bien moins attaquable que tous les fondements de la morale, qu'alors il incline avec Hutcheson à faire dériver du sens ou sentiment moral. Remarquons cette opinion, parce qu'elle est diamétralement opposée aux croyances postérieures de Kant, où la certitude de la morale prime celle de la théologie, et égale jusqu'à l'évidence de l'astronomie.

[1] Partie II, ch. 7.

[2] Voyez les *Œuvres* de Kant, T. I, p. 75 sqq.

Le procédé qu'il vient de recommander, Kant ne tarde pas d'en faire usage dans le traité intitulé *Le seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*[1]. C'est qu'il s'agit de prouver, non-seulement que la philosophie religieuse est susceptible d'une entière évidence, mais qu'il est nécessaire de la réformer. Pour la réformer, dit Kant, il suffit de soumettre à un sérieux examen les arguments ordinaires de l'existence divine, et de découvrir lequel est exact et satisfaisant. Le raisonnement ontologique lui semble remplir cette condition. Néanmoins, la forme dont Descartes et Leibniz avaient revêtu cette preuve ne le contente déjà plus. Ces deux philosophes étaient partis de l'idée du *possible*, et avaient considéré la notion de *réalité* comme une infaillible conséquence du possible, lorsque l'esprit l'applique à l'Être parfait. Ils se trompaient, continue Kant, en regardant comme attribut réel d'un être l'existence, laquelle est évidemment l'être même. Il fallait au contraire, ajoute-t-il, induire du possible, en tant que conséquence, à la réalité comme à son fondement. Toute possibilité suppose en effet un fond réel, qui sert de donnée à la pensée. Ainsi le raisonnement en question sera celui-ci : S'il est vrai qu'il y a *quelque chose* de possible (et non Dieu seulement), il est certain qu'il existe un être réel, où tout ce qui est concevable se trouve donné effectivement. Cet être, auquel nous ramène toute possibilité intérieure et intelligible, ne peut former qu'un être unique et souverain, absolu et spirituel : c'est

[1] Voyez *Œuvres*, T. I, p. 161 sqq.

dire que Dieu existe. Oui, Dieu existe, parce qu'il est la source dernière et l'indispensable condition de toute possibilité. Toute autre argumentation, s'élevant d'une existence donnée, contingente et relative, à l'existence d'un être nécessaire, comme à sa cause absolue, est admissible sans doute, mais réclame la preuve métaphysique et la suppose immanquablement. De celle-là seule, nous avons moyen de déduire les attributs de l'Être un et parfait, c'est-à-dire, l'essence même de la nature divine.

Voilà comment Kant essayait de restaurer l'édifice spéculatif, que dix-huit ans plus tard il s'efforcera d'envelopper dans une ruine complète de la métaphysique.

C'est cette ruine que nous allons contempler de près, en étudiant la *Critique de la raison pure*. Là se déploie, en effet, tout ce que l'entreprise de Kant a de négatif, de destructif, ou de propre à nous rappeler encore le mot de Montaigne sur le père du scepticisme antique : « Pyrrho, celui qui bâtit de l'ignorance une si plaisante science [1]. »

Jamais destruction ne fut plus complète, particulièrement en ce qui touche la doctrine de Dieu. Le résultat de cette interminable chaîne de considérations et de discussions, n'était-il pas ceci : l'idée de Dieu n'est qu'un *idéal*, une sorte d'*illusion* métaphysique, c'est-à-dire, une notion suprême qui achève et couronne toutes nos connaissances, mais dont personne ne peut affirmer ou nier la réalité objective, parce que la raison ne saurait rien déterminer à l'égard de Dieu?

[1] *Essays*, l. II, ch. 29. Voyez ci-dessus, p. 191.

Comment Kant arrive-t-il à un résultat plus cher encore aux sceptiques qu'aux idéalistes? C'est ce qu'on ne peut comprendre qu'après avoir repassé les pensées que le logicien de Kœnigsberg regarde comme les principes et les éléments de la *raison pure*, comme sa *Doctrine élémentaire*. Qu'entend-il par cette sorte de Doctrine? Il importe de le savoir à fond, car c'est là la première partie, et la plus considérable, de tout le *criticisme*.

Cette *Doctrine élémentaire* n'est autre chose que l'analyse des éléments de la connaissance humaine; et comme ces éléments peuvent ou doivent se réduire, selon Kant, à deux sources, la sensibilité et l'intelligence, la Doctrine élémentaire se partage en deux sections, qu'une terminologie pédantesque intitule l'*esthétique* et la *logique transcendantales*. En réalité cependant, nous y avons affaire à trois sections. Après avoir séparé d'abord la sensibilité d'avec l'intelligence, l'auteur décompose l'intelligence même en deux facultés distinctes : l'entendement et la raison. Si l'âme reçoit des sens et de leurs organes l'impression produite par les objets extérieurs, les *sensations* et les *intuitions*, elle charge en quelque sorte l'entendement de lier ensemble les sensations, d'établir entre elles des rapports déterminés par certaines formes intérieures, ou *catégories*, et de combiner ainsi des *jugements*. Mais elle emploie surtout la raison à transformer les jugements, en les associant avec ordre, en *raisonnements*, en vues universelles, et non plus générales seulement, en notions absolument pures, exemptes de

tout élément d'expérience, en *idées* absolues et entièrement transcendantes. Telles sont, d'après Kant, les trois phases que parcourt l'âme appliquée à satisfaire le besoin de connaître et de penser. L'exercice des sens est le commencement de notre activité intellectuelle, et comme sa condition *sine qua non*. Mais ce commencement révèle déjà une tendance fondamentale, celle d'arriver à des notions nécessaires et universelles. L'expérience, à elle seule, peut-elle fournir des notions semblables? Non, tout ce qu'elle donne est marqué d'un caractère d'individualité et de contingence. Que si nos sensations les plus communes ne laissent pas de contenir un élément permanent, d'où le tiennent-elles? D'une force évidemment différente des sens et de leurs organes, d'une force qui n'est plus seulement passive ou *réceptive*, mais agissante et *spontanée*, d'une capacité interne qui accueille les matériaux venus du dehors dans des cadres fixes, dans des cases, des moules invariables, ou qui les enchaîne par d'indissolubles liens. Ces liens, ces cadres de l'esprit humain, qu'il appelle les *formes de la sensibilité*, Kant les borne à deux : l'espace et le temps. Le temps et l'espace sont la double condition, la double loi de nos relations avec les êtres matériels, avec les objets analogues à notre corps. Il nous est impossible de ne pas concevoir, de ne pas percevoir ces objets, comme existant à côté les uns des autres, c'est-à-dire dans l'espace, comme venant à la suite les uns des autres, c'est-à-dire dans le temps. La notion de temps surtout nous est nécessaire, parce qu'elle s'applique également

au sens intime, aux phénomènes et aux modifications de la conscience. Mais, si réelles qu'elles soient, ces notions représentent-elles des choses hors de nous, réellement objectives? Uniquement contenues dans notre esprit, transportées et imposées par notre esprit aux données de l'expérience, elles doivent nous faire connaître la constitution de notre esprit; mais elles ne peuvent nous révéler celle des objets qui, en agissant sur la sensibilité, ont été cause de l'expérience. Elles nous permettent uniquement de penser que nous connaissons ces objets sous les conditions que prescrit notre manière de les concevoir, la *forme* de notre sensibilité, mais nullement en eux-mêmes; que nous les connaissons tels que nous les fait *apparaître* un mode de représentation qui nous est propre en raison de ces conditions, mais nullement tels qu'ils sont *en soi*. Dans une intelligence autrement organisée, ces conditions disparaîtraient, cette manière de concevoir les choses disparaîtrait donc aussi, et les choses changeraient à la fois de face et de nature.

Ainsi, dès le premier pas et du même coup, Kant réfute victorieusement le sensualisme, mais nous précipite dans un idéalisme non moins excessif, non moins voisin des sombres profondeurs du doute universel.

Les intuitions sensibles, avec leurs formes pures, reprend Kant, ne sont pas encore la connaissance. Il faut une faculté qui les réunisse, les coordonne pour les convertir en connaissance; et cette faculté, c'est l'entendement. Mais, de même que la sensibilité ne peut remplir sa fonction qu'à l'aide et même sous l'empire

des formes de l'intuition, de même l'entendement ne peut accomplir la sienne qu'au moyen de certaines lois *à priori*, de certaines conceptions pures, où il absorbe et concentre ces images si variées que lui fournit la sensibilité. Il s'agit de découvrir ces conceptions, de déterminer ces lois; et pour cela il convient d'examiner l'opération qui donne lieu à ce résultat logique, c'est-à-dire le jugement. Or, si l'on élimine de nos jugements tout élément matériel, afin de n'en considérer que les parties générales et invariables, on obtient aisément les conceptions et les lois en question. Il y a donc lieu de renouveler ici le travail d'Aristote sur les *catégories*, travail que Kant complète et simplifie admirablement. La faculté de juger peut, suivant lui, modeler ses productions sur quatre types généraux, ou les distribuer dans quatre catégories, dont chacune se divise d'ailleurs en trois branches. La *quantité* peut être tour à tour unité, pluralité, totalité ou universalité; la *qualité* peut être réalité, négation, limitation; la *relation* se peut présenter ici comme substance et inhérence, là comme causalité et dépendance, ailleurs comme action réciproque ou communauté; la *modalité* se peut produire enfin, soit comme possibilité ou impossibilité, soit comme existence ou non-existence, soit comme nécessité ou contingence. Toutes ces formes du jugement ont-elles une valeur objective? Pas plus que les formes de la sensibilité. Ce sont des conditions internes de la connaissance, inhérentes à la nature du jugement et de l'entendement, mais qui ne se règlent pas sur la nature propre aux objets dont s'occupe l'en-

tendement. Ce sont des lois nécessaires à notre esprit, mais uniquement relatives à notre esprit, qui subsistent et disparaissent avec lui, et qui par conséquent ne servent aucunement à prononcer sur la réelle constitution des choses. L'examen de l'entendement, comme celui de la sensibilité, mène ainsi à conclure que nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, que nous les connaissons seulement telles que notre pensée nous les représente ; que nous ne les connaissons pas à l'état de *noumènes*, comme parle Kant, mais à l'état des *phénomènes*. Par derrière le phénomène, Kant aperçoit quelque chose de substantiel et de persistant, fondement et cause du phénomène. Ce quelque chose, parfaitement intelligible et même indispensable à la pensée, quoique insaisissable et inaccessible aux sens, il le nomme d'un terme grec le *noumène*, un être purement *pensé*. Le noumène est donc la cause possible, l'origine probable, le *substratum* inconnu d'un phénomène connu.

Cependant, la connaissance, telle qu'elle résulte du concours de la sensibilité et de l'entendement, n'a pas atteint son unité la plus haute. Si elle est constituée, elle n'est pas achevée : elle ne le sera que par l'intervention d'une faculté supérieure, capable de dépasser les limites de l'entendement comme de la sensibilité, les limites du monde expérimental et phénoménal, capable enfin de nous transporter dans un monde purement intellectuel où résident les principes auxquels se rattache l'ensemble de notre connaissance. Cette faculté, c'est la *raison pure*. La raison réunit les

produits de l'entendement à l'aide de lois plus élevées, de certains principes qu'elle porte en elle-même *à priori*, et qui sont tous absolus. Ces principes souverains, Kant les désigne par une expression que Platon avait consacrée, par le mot d'*idée*. L'*idée*, pour le philosophe prussien, est ce type idéal qui dépasse entièrement les possibilités de l'expérience, que sa sublimité place au sommet de l'échelle scientifique, et qui imprime aux synthèses où elle entre le caractère de l'universalité, de l'*absoluité*.

Maintenant, y a-t-il en effet des *idées* rationnelles ou transcendantales ? Comment peut-on les démêler et les énumérer ? En analysant les raisonnements. Or, tous les modes, toutes les espèces de raisonnements se laissent réduire à trois formes : le raisonnement catégorique, le raisonnement hypothétique, le raisonnement disjonctif. Si, poursuivant l'examen, on décompose ces trois formes, pour surprendre ce qu'elles ont d'absolu, on découvre, dans le raisonnement catégorique, un sujet qui ne saurait devenir attribut; dans le raisonnement hypothétique, une chose qui ne peut plus passer pour effet dépendant d'un effet antérieur; dans le raisonnement disjonctif, un être dont la pensée cesse d'être comprise dans une pensée plus haute. De là, trois unités absolues, trois idées pures : le sujet pensant ou le *moi*, l'univers et Dieu. De là, trois sciences transcendantales : la psychologie, la cosmologie, la théologie. Quelle est la valeur de ces idées, également supérieures à l'observation ? Quel est l'invariable caractère de ces raisonnements, où l'on conclut de ce que

l'on connaît à ce que l'on ignore entièrement? Ne sont-ce pas là des *sophismes?* Kant répugne à se servir de ce mot, parce que les *idées* ont pour auteur, non pas l'homme, mais la raison; parce qu'elles sont inévitables et nécessaires, autant qu'illégitimes et illusoires: il les appelle des *paralogismes*. Toutefois, ce dernier terme, il le réserve spécialement aux erreurs sur l'âme. Les illusions qui regardent l'univers seront appelées *antinomies*, et celle dont la Divinité est l'objet, sera considérée comme l'*idéal* par excellence.

Les paralogismes, ces raisonnements faux, quoique fondés dans la raison, qui partent d'une idée transcendante pour s'appliquer à un objet empirique, ont pour base et pour texte le *Je pense*. Or, selon Kant, ce texte est une abstraction, que l'on prend pour une donnée réelle et concrète, que l'on affirme et que l'on traite comme si elle était fournie par la conscience, laquelle pourtant ne peut rien décider sur la nature des êtres pensants. Si ce texte et les conclusions que l'on en tire sont valides, tant qu'ils concernent une possibilité; ils n'ont aucune portée dès qu'on les rapporte à la conscience de soi et à ses phénomènes, dès qu'on les applique à une existence vivante. En appliquant les quatre catégories au *moi* pensant, Kant envisage l'âme comme une substance une, simple, identique, en relation avec tous les objets possibles de l'espace; et il s'attache à prouver que si l'on peut *à priori* déduire de la pensée l'immatérialité, l'incorruptibilité, la personnalité, la spiritualité, et même l'immortalité de l'âme humaine, on ne saurait en conclure que cette âme pos-

sède ces attributs *à posteriori*, réellement et individuellement. Ceux qui persistent à considérer comme objectivement valable, comme fondé en nature, ce qui n'est que logiquement admissible ou conforme à la raison, ne font autre chose que substantialiser de pures idées, que réaliser de pures abstractions, que personnifier des êtres de raison, *aperceptiones substantiatæ.*

Les antithèses non moins naturelles, non moins inévitables, que Kant appelle *antinomies*, ce sont les contradictions où se perd l'esprit humain, en prétendant résoudre les problèmes soulevés par l'idée du monde ou de la nature. Ce que l'on nomme l'univers, la totalité des phénomènes, en grand et en petit, est-ce une unité composée, divisible, ayant une origine et une existence dépendante ? Voilà les quatre aspects sous lesquels la cosmologie considère l'ensemble des choses. Mais ces aspects, ajoute Kant, ne sont que l'application successive des catégories de l'entendement ; et comme la raison n'a pas le droit de transporter ces catégories dans une sphère qui les dépasse, cette application est une nouvelle source d'illusions, et non de connaissances. Ce qui prouve que la raison n'est point autorisée à décider les questions cosmologiques, c'est qu'elle est capable d'arriver à des solutions totalement opposées et également vraisemblables ; à des solutions qui se balancent et se détruisent réciproquement, qui servent uniquement à convaincre la raison qu'elle ne peut rien savoir en cette matière. « Ici, s'écrie le critique, le champ de bataille survit seul au combat : où est Étéocle, où est Polynice ? Voilà la terre teinte de

leur sang et couverte de leurs cad
montrer cette conclusion, l'auteur
nien, développant avec complaisan
mies, rangeant la thèse à côt
conduisant en règle chaque doub
tuelle et finale négation. A dro
monde a commencé et qu'il e
le monde n'a ni commenceme
on prouve qu'il n'y a rien
simple ou composé d'élém
qu'il n'existe en aucun lie
arrive dans la nature ne
des lois naturelles, il f
première et parfaitem
dans l'ordre naturel;
fatales. Enfin, à dr
exister, s'il n'y a e
soit en dehors, un
gauche : il n'y a
être qui existe
dons-nous avec
semblent tout
découlent to
la série des
tingents q
notre rais
qui doit r
et impo
ment
par l

tion. La

nelle, est une

noumènes

des nécessités

en lois souveraines

portée universelle

Par la der

touché à la

cendantale, à la

nécessaire, ou

Dieu, il l'appelle

lier, un idéal est

quand elle s'

déterminé, en

d'existence

caractères,

seule; c'est

Sans avoir

pas non

çoit la

réalis

ie

is-

ier

En

pro-

de la

un ou

que la

ous vous

e dans la

au lieu de la

au mot de réa-

ans la mineure ce

e possibilité [1]. Au sur-

pure, p. 631.

comme être primitif, comme être suprême, comme être des êtres[1]. Mais sous quelque point de vue qu'on l'envisage, il ne pourra jamais paraître qu'en qualité de principe régulatif, indispensable pour concevoir le lien qui enchaîne toutes choses, et pour rattacher ce lien même à une cause absolument nécessaire; indispensable enfin pour concevoir une législation universelle.

Dans le dessein de mettre cette assertion en pleine évidence, le philosophe critique examine les essais tentés pour démontrer la réalité de cette *notion idéale*, l'*objectivité* de cet être réel par excellence, *Entis realissimi*. Il n'y a que trois chemins, dit-il, pour arriver à un but semblable. La raison spéculative peut partir d'une expérience déterminée, d'un fait spécial, d'un attribut particulier du monde sensible; puis s'élever, par la loi de causalité, à une cause première. Secondement, elle peut s'appuyer sur une expérience indéterminée, c'est-à-dire sur les conditions communes aux existences contingentes, sur le fait général de l'existence du monde. Enfin, faisant abstraction de toute expérience, pour ne se fonder que sur des notions transcendantes, sur l'idée même d'un être absolument réel et parfait, elle peut tâcher d'en établir l'existence par déduction, *a priori*. Ces trois procédés constituent les arguments *physico-théologique*, *cosmologique* et *ontologique*. C'est le dernier qui sert d'appui aux deux autres; il faut donc l'examiner d'abord.

L'argument ontologique consiste à montrer que l'être

[1] *Ens originarius, ens summus, ens entium.*

absolument réel est aussi l'être nécessaire; en d'autres termes, que la réunion de toutes les réalités doit aussi renfermer l'attribut d'existence. On prétend qu'il y a contradiction à croire que l'être possédant toutes les réalités n'existe point... Mais, objecte Kant, lorsque je dis qu'un tel être n'existe pas, je nie l'attribut et le sujet tout ensemble; j'affirme qu'il n'y a point d'être qui possède toutes les réalités, et je ne me contredis point, parce qu'il ne reste absolument rien. Pour qu'il y eût contradiction, il faudrait me démontrer que je ne puis pas nier le sujet même, l'être absolument réel, Dieu; il faudrait donc me démontrer l'existence de Dieu, c'est-à-dire ce qui est en question. Aussi, continue Kant, essaye-t-on de le faire en disant : l'être absolument réel est possible; or, l'existence fait partie des réalités; donc l'être absolument réel possède l'existence... N'est-ce pas là, pour ainsi dire, « extorquer l'existence divine par une sorte d'épluchage[1] ? » En effet, comme l'analyse seule vous la fournit, cette proposition n'ajoute rien à la notion que vous avez de la chose même, et vous voilà forcés de choisir l'un ou l'autre de ces deux cas. Ou cette chose n'est que la notion que votre esprit s'en est formée; ou vous vous permettez un sophisme, en glissant d'avance dans la majeure de votre raisonnement l'*existence* au lieu de la *possibilité*, en faisant signifier existence au mot de réalité dans la majeure, tandis que dans la mineure ce mot est seulement synonyme de possibilité[2]. Au sur-

[1] *Ausklauben. Crit. de la rais. pure*, p. 631.
[2] *Ibid.* 621 sqq.

plus, la nécessité logique ou abstraite n'emporte point la nécessité réelle ou physique. De ce que l'existence est un attribut nécessaire de l'idée d'un être absolument réel, il ne suit pas que cet être existe véritablement. Pour s'assurer de l'existence véritable d'un objet, il faut, soit le témoignage de l'expérience sensible, soit l'évidence d'un raisonnement appuyé sur des faits d'expérience. Or, les objets de la raison spéculative ne sauraient être attestés par l'expérience, parce qu'ils sont placés en dehors du monde sensible. Toutefois, l'impuissance manifeste de cette preuve n'ôte pas à l'idée d'un être suprême jusqu'à son utilité non moins manifeste : elle est à la somme totale de nos connaissances, ce que sont à la fortune d'un commerçant les zéros qu'il y ajouterait, sans augmenter ainsi l'état réel de sa caisse [1].

La preuve *cosmologique* suit en apparence une marche opposée à celle de l'argument ontologique ; elle s'élève de l'expérience, prise en général, à l'idée d'un être nécessaire, d'où elle s'élance à l'idée d'un être absolument réel. Cependant cette preuve, selon Kant, n'est au fond qu'une version, une variante de l'argument ontologique même, où l'idée d'absolue réalité est censée contenir l'idée d'existence. Elle cache d'ailleurs [2] « tout un nid d'arrogantes suppositions et d'illusions dialectiques. » La manière dont on y passe de l'expérience à la notion d'être nécessaire est visiblement fausse : on y part d'une série complète d'effets et de causes, et non pas, comme on l'avait promis, de

[1] P. 628 sqq. [2] *Ibid.*, p. 637.

l'expérience même. Il est vrai, continue Kant, que je ne puis concevoir aucun être comme existant nécessairement, et en même temps que je ne puis m'arrêter qu'à un être nécessaire, en parcourant les conditions ascendantes de tout ce qui existe. C'est que la nature a voulu m'empêcher de regarder aucun objet sensible comme absolu, et me donner en même temps un moyen de ramener les phénomènes de l'expérience à la plus haute unité possible. C'est que la nature a jugé à propos de recourir à une ruse dans l'intérêt de mes connaissances spéculatives. Ce qui prouve qu'ici il y a ruse, ou du moins surprise, *procédé subreptice*, c'est qu'après avoir ainsi constitué l'être nécessaire, je n'en reste pas moins incapable de m'en représenter la nécessité.

Le raisonnement *physico-théologique*, qui prend son point de départ dans telle expérience particulière et qui suppose que toute expérience atteste un ordre, un dessein, s'appelle aussi preuve *téléologique*. Ceux qui l'emploient s'énoncent ordinairement en ces termes : un ordre très sage, une admirable harmonie règne dans le monde, puisque tout y tend vers la même fin. Or, il est impossible que les objets de ce monde se soient donnés eux-mêmes une si parfaite correspondance. Il faut donc qu'il existe un être intelligent et libre qui soit la cause de l'harmonie que ce monde respire, de ce monde lui-même... Deux remarques s'offrent d'abord, reprend Kant : premièrement, supposé qu'elle fût admissible, cette preuve est insuffisante, en ce qu'elle conduit tout au plus à l'hypothèse d'un ordonnateur, d'un architecte, et non à celle d'un créateur, d'une cause vé-

ritablement créatrice. En second lieu, ce n'est pas l'expérience, comme on le prétend, qui nous fournit cet ensemble de rapports, cette série non interrompue d'effets et de causes, d'où l'on induit l'accord des choses créées et leur ordonnance [1]. L'objection décisive, toutefois, est celle-ci : il est impossible de trouver un passage quelconque entre les faits d'expérience et l'idée, ou de rattacher la chaîne des causes naturelles, des données contingentes, à une cause absolument spirituelle, à une existence intelligible et indépendante. Comme ce passage impraticable et chimérique forme pourtant le soutien de la preuve physico-théologique, il s'ensuit qu'elle n'est qu'une modification de l'argument cosmologique ; et puisque celui-ci repose en définitive sur le raisonnement ontologique, la preuve physico-théologique n'est pas plus solide que le raisonnement ontologique [2].

Ce qui s'applique au raisonnement ontologique, poursuit Kant, s'étend ainsi aux deux autres sortes de preuves : ce sont aussi des illusions inévitables, des sophismes involontaires. La raison qui les combine se contredit infailliblement. D'une part, chaque fois que nous posons quelque chose comme existant, nous sommes forcés de conclure à l'existence de quelque chose

[1] Dans la *Critique du jugement*, Kant regarde aussi l'idée d'ordre comme purement subjective, comme transportée par notre esprit aux objets extérieurs.

[2] Dans la seconde édition, p. 643, 651, Kant traite les deux preuves d'expérience plus indulgemment, et convient même qu'un coup d'œil jeté sur les merveilles et la majesté de la nature suffit pour chasser les doutes formés par la spéculation la plus abstraite, la plus subtile.

de nécessaire ; d'autre part, nous sommes hors d'état d'atteindre cet être nécessaire, étant incapables de sortir jamais du monde contingent. Quoique nous soyons obligés de remonter, à travers la série des effets et des causes, jusqu'à un être nécessaire et indépendant, nous ne saurions commencer par cet être la série elle-même. Qu'en faut-il conclure ? Rien, sinon que nos notions de nécessité et de contingence s'appliquent, non pas aux choses elles-mêmes, mais seulement aux phénomènes, et qu'en admettant un être nécessaire, on le doit placer en dehors de la chaîne des contingents et des phénomènes, c'est-à-dire en faire un *noumène*, une *inconnue*, un *x*. L'existence de Dieu est dès lors possible, quant à nous, mais impossible à démontrer ; et, puisqu'elle est possible, l'athéisme ne peut plus entreprendre de prouver qu'il n'y a point de Dieu. La possibilité de *croire* à l'existence d'un monde transcendant est ainsi garantie, mais l'impossibilité d'en rien *savoir* est également hors de doute. Suivant le philosophe de Kœnigsberg, l'usage que l'on peut faire de la notion métaphysique de Dieu est purement spéculatif. C'est une idée qui achève et couronne la connaissance humaine, sans que l'on puisse en affirmer ou nier la réalité objective. De même que les autres idées de notre raison, elle sert, non à augmenter nos connaissances, mais à diriger l'entendement dans ses aspirations à une unité suprême et infinie, à une immense et complète totalité. La considérer comme réelle hors de nous serait se tromper soi-même. Elle a de la vérité, lorsqu'on la renferme dans l'enceinte de

la raison et qu'on s'abstient de l'appliquer à l'expérience; elle a une vérité purement intérieure et intellectuelle. Ainsi que toutes nos idées pures, en psychologie comme en cosmologie, l'idée-mère de la théologie, l'idée de Dieu, n'a d'autre fonction, d'autre but que de nous aider à comprendre l'expérience et à la réduire en corps de doctrine, à la simplifier et à la systématiser. Elle ne mérite donc d'autre confiance que celle qui s'accorde à une croyance subjective et individuelle.

Voilà le point où Kant est conduit par ce vaste et profond travail d'analyse et de dialectique. Néanmoins, là ne se borne point la part qu'il prend à la discussion des problèmes spéculatifs et religieux. Au contraire, son activité se déploie principalement alors qu'il envisage ces mêmes problèmes du côté de la vie réelle, en suivant ce qu'il appelle la *raison pratique*. C'est précisément par la *Critique* de cette sorte de raison qu'il jette les fondements d'une nouvelle espèce de théologie, de celle qu'en Allemagne on nomme la *théologie morale.*

Mais avant de l'accompagner dans cette seconde phase, n'importe-t-il pas de sonder les principes qui dominent la première, qui président aux mouvements de la raison spéculative, et qui conduisent à soutenir que cette raison est impuissante à démontrer, à affirmer l'existence de Dieu, et surtout à connaître sa nature? Non pas qu'il puisse entrer dans notre plan de discuter en son ensemble la théorie dont dépend cette négation du théisme; mais il est indispensable d'en

signaler les articles les plus considérables et, en même temps, les moins soutenables.

Chose étrange, Kant avait voulu réfuter Hume, et ce fut du surnom de *Hume prussien* que le salua justement son compatriote, l'original Hamann[1]. Ce que le sceptique anglais avait tenté d'expliquer par l'*habitude*, le principe de causalité, par exemple, Kant l'interprétait au moyen des *catégories de l'entendement*. D'un côté, il est vrai, une inclination fortuite; de l'autre, des dispositions nécessaires, inhérentes : mais ni l'habitude du premier, ni les catégories du second n'ont de valeur objective, de portée réelle, d'efficace manifeste pour connaître la nature propre des choses, du monde ou de Dieu. Il est donc trop visible que des erreurs analogues se cachent dans l'une et dans l'autre manière de voir. Hume n'aperçoit partout que des phénomènes sans substance ou des effets sans cause ; Kant, moins superficiel, accorde qu'en vertu de notre constitution intellectuelle, les phénomènes doivent supposer inévitablement une substance, et les effets se rattacher à une cause, mais il établit aussi entre les modes et l'être, entre les effets et la cause, une distance telle que son opinion devait finir par se rapprocher de celle de Hume. Abusant de même et de l'analyse et de la dialectique, se laissant fasciner à cette subtile dissection de notions abstraites, se complaisant dans cette sorte d'algèbre des croyances métaphysiques, il s'imagine, ou du moins il a l'air de se persuader qu'il existe effectivement une pareille distance

[1] *Œuvres* de Hamann, VI, p. 186.

entre l'être et ses qualités, entre la substance et ses attributs, ou bien, entre l'objet et les manifestations qui le font connaître. Il oublie entièrement que c'est par un effort d'esprit, par une fiction logique, par une hypothèse de dialecticien, que l'on parvient à détacher, à séparer l'être de ses propriétés, la cause de ses effets. Il oublie que dans la nature réelle l'être ne diffère pas de ce qu'ont d'essentiel ses propriétés, et que les propriétés réunies ne sont que l'être manifesté dans l'espace et le temps. S'il n'avait pas oublié tout cela, serait-il arrivé à creuser une sorte d'abîme entre les *phénomènes* et *le noumène*, entre les phénomènes et la *chose en soi?* eût-il songé à soutenir que nous sommes condamnés à toujours ignorer la véritable réalité, soit matérielle soit spirituelle? se fût-il avisé de représenter les convictions unanimes du genre humain, sur l'âme, Dieu et le monde, comme autant de raisonnements erronés, sous le titre de *paralogismes*, d'*antinomies*, d'*idées* pures? Il eût reconnu que l'illusion est ici du côté de la dialectique, et non du genre humain.

Outre l'écart où l'excès d'analyse et d'abstraction devait l'entraîner, outre l'abus de méthode, n'avait-il pas commis des erreurs d'observation? Oui, dès le début, Kant semble décidé à n'admettre d'autre source de connaissance que ce qu'il nomme l'expérience, et à ne considérer les facultés de l'esprit, l'entendement et la raison, que comme de simples instruments au service de cette institutrice unique. C'est mal entendre et l'expérience et l'intelligence. L'une et l'autre ne sont-elles donc pas deux formes de

la même faculté, de la même énergie, de la puissance générale de connaître et de comprendre ? Rappelons-le sans relâche : la force qui est en nous et les forces qui nous environnent, se manifestent de la même manière, en s'exerçant, en produisant au dehors ce qu'elles renferment en elles, et en révélant ainsi leurs vertus, leurs propriétés. Ce que nous apprend l'expérience, comme parle Kant, ce sont les propriétés dans leur succession, ou dans leur coexistence; ce que nous apprend la raison, ce sont les propriétés dans leur permanence et leur concentration, dans leur racine ou leur essence. Si l'expérience, intérieure ou extérieure, nous informe avec certitude, la raison ne nous instruit pas avec moins d'autorité. Si la raison ne peut rien affirmer sur la nature intime des choses, l'expérience ne peut pas affirmer davantage, quant aux caractères qui distinguent cette nature. Mais, réplique Kant, la raison, faculté des idées *à priori*, n'a rien de commun avec le domaine de l'*à posteriori*. Méprise fort agréable à l'esprit de système! L'*à priori* ne nous est révélé qu'*à posteriori*, et l'*à posteriori* procède nécessairement d'un fond non moins intelligible que l'*à priori*. Sans le concours de l'intelligence, la sensibilité ne nous apprendrait rien; sans l'excitation occasionnée par les sens, l'intelligence ne percevrait rien, n'approfondirait rien, ne communiquerait rien. Ce qui achève de nous montrer que l'expérience et la raison forment deux usages solidaires d'un même pouvoir, c'est l'égalité de leur position à l'égard de la puissance qui les sert ou qu'elles servent tour à tour, la volonté.

La volonté, cet élément constitutif de la personne humaine, qui est aussi une des conditions indispensables de la science humaine, est complétement négligée par la *Critique de la raison pure*. Il est vrai, Kant parle de la *spontanéité*, qu'il oppose à la *réceptivité*, et qu'il définit la faculté de tirer certaines idées de notre propre fonds, de les mêler aux matériaux de l'expérience, et de les employer à ordonner, à unir nos connaissances. Mais est-ce bien là ce que l'humanité nomme la volonté du *moi*? C'est pour avoir méconnu cette volonté, que Kant en vient à transformer le *moi* en un lien intellectuel, dans le ciment logique des phénomènes de conscience; qu'il refuse au principe de causalité le rang, le caractère qui lui appartient dans la science comme dans la vie; qu'il réduit le temps et l'espace à de simples formes de la sensibilité, à des notions sans objet réel; qu'il ébranle, malgré lui-même, jusqu'à la réalité du monde étranger au *moi*, du monde matériel. Non-seulement Kant efface par inadvertance, s'il n'écarte avec intention, ce qu'il y a de volontaire dans le fait de l'attention, ce grand ressort de la science; mais il ne tient aucun compte du rôle de vérificateur que joue la volonté dans l'acquisition de nos connaissances. L'assistance ou la résistance qu'elle rencontre du côté des objets, le rapport d'action et de réaction qu'elle soutient avec eux, n'est-ce pas là le principal moyen de s'assurer de leur existence et de leur nature? de savoir si les idées de notre raison sont purement subjectives, ou si elles ont aussi une portée externe, une valeur objective? A entendre Kant,

l'homme, le sujet serait entièrement indépendant à l'égard des choses qu'il prétend connaître. A voir la réalité, c'est au contraire la dépendance de l'homme qui contribue le plus à fonder et à contrôler sa science; *imperat obediendo*, suivant l'expression de Bacon. C'est à cause de cette dépendance même que nous ne pouvons nous défendre d'appliquer aux choses les idées et les lois propres à notre intelligence, et de nous persuader que ces idées sont d'accord avec la nature des êtres et ces lois conformes à l'ordre permanent de l'univers. Si l'humanité considère comme une manière d'être et de vivre ce que Kant regarde comme une manière de penser et de voir, c'est qu'elle sait que l'esprit est forcé de subir l'influence soit favorable soit contraire des choses, conséquemment forcé d'envisager cette influence comme une condition réelle de l'existence, et non uniquement comme une condition idéelle de l'intelligence. Le principe de causalité, par exemple, que la société applique dans les tribunaux, lorsqu'elle condamne à mort l'individu qui sciemment a donné la mort à un autre individu, paraît au genre humain revêtu d'une autorité réelle, et non réduit aux proportions d'une catégorie de l'entendement. Quand le genre humain applique ce même principe à son existence, ou à l'existence de l'univers; quand il déclare que l'univers et l'homme doivent avoir une origine, un principe, une cause suprême, il répugne à croire avec Kant que Dieu n'est qu'une idée, un idéal hypothétique, uniquement nécessaire pour couronner l'édifice de la science.

Il y a plus : c'était peut-être ce dédain de la volonté qui empêchait Kant de s'apercevoir qu'il ne suffit point de tout réduire à certaines *nécessités* internes, conditions impérieuses de notre constitution intellectuelle. Puisque ces nécessités sont données, déterminées d'avance et préparées *à priori*, elles supposent une intelligence toute-puissante qui les a établies en nous, et qui apparemment ne les a marquées d'un tel caractère de puissance et d'autorité que pour qu'elles servent à la connaissance immédiate des choses, à la connaissance médiate de l'auteur des choses. Si ces *idées pures* sont aussi absolues que le dit Kant, elles ne sont donc pas illusoires; car alors elles ont été mises en nous, non par une autre idée, par l'idée des idées, ou par un sublime *idéal*, mais par une volonté, par un être qui, en y disposant notre intelligence, avait d'excellents desseins, par un législateur qui ne pouvait avoir d'autre but que de mettre ses prescriptions en harmonie avec les choses, l'autre partie de son ouvrage. Ou le principe de causalité n'a de portée légitime nulle part, ou les *formes*, les *catégories*, les *idées* de Kant remontent à une volonté aussi intelligente que puissante, et par conséquent peuvent et doivent être appliquées à toutes les œuvres, à toutes les fins de cette souveraine volonté. Après toutes ces nécessités, décrites et proclamées par Kant, vient donc une nécessité dernière, que Kant s'abstient d'indiquer, celle de les rapporter toutes à un acte primitif, à une intention supérieure à la raison humaine. Et cette intention est réclamée, est attestée en nous, non-seulement par la vo-

lonté, mais par la raison même : elle nous est dictée, comme un besoin commun à l'une et à l'autre faculté, comme le cri même de notre esprit, de tout notre être, partant d'une région où il n'y a plus de distinction possible entre la raison et la volonté. Ainsi l'idéal par excellence, l'idée de Dieu, n'est pas encore la dernière fin et l'achèvement de la science. Ce couronnement extrême, c'est l'inébranlable foi en un Dieu vivant et réel, auteur des conditions internes de notre vie spirituelle, comme des dispositions extérieures de la vie universelle.

Le motif auquel cède Kant pour refuser à la raison spéculative toute valeur objective, c'est qu'elle lui semble en tout point marquée du caractère de la subjectivité. Elle est régie, dit-il, par des lois personnelles, inhérentes et nécessaires, mais particulières à l'homme ; et rien ne l'autorise donc à prononcer sur les choses qui ne sont pas l'homme ! En soutenant ceci Kant méconnaît deux faits inattaquables : l'un, c'est que la raison humaine est capable d'une connaissance impersonnelle, spontanée et directe, d'intuitions immédiates, d'aspirations primitives, dont l'objet n'a d'autre rapport avec la personne humaine que de lui faire sentir son entière indépendance à l'égard d'elle. L'autre fait, c'est qu'une *subjectivité* qui se montre en constante harmonie avec l'ordre de l'univers, en même temps qu'invariable et digne de confiance pour tout le genre humain, doit être elle-même considérée comme quelque chose d'objectif, comme une puissance non-seulement fondamentale, mais en état d'atteindre

le fond même des choses et de saisir leur véritable caractère. Prétendre que les croyances essentielles de l'humanité n'ont pas ce genre de subjectivité en quelque sorte objective, c'est faire profession de pyrrhonisme *couvertement*, comme dit Bayle. Kant avait voulu éviter cet écueil, puisqu'il n'avait fait tant de recherches sur nos moyens de connaître que pour prouver aux partisans de Hume que nous possédons un élément indubitable de savoir et de certitude, l'élément intellectuel. En nous interdisant d'employer cet élément en dehors de l'intelligence, Kant nous offre l'alternative de revenir au scepticisme, ou de nous séparer de Kant, en attribuant aux lois de notre raison cette valeur objective qu'il leur refuse. Nous hésiterons d'autant moins à la leur attribuer, que Kant lui-même finit par le faire, au risque de passer pour inconséquent. N'accorde-t-il pas à la raison *pratique* une portée universelle et obligatoire, c'est-à-dire, la valeur objective qu'il dénie à la raison *pure*? Qu'est-ce à dire? Avons-nous deux raisons? ou plutôt, la raison n'a-t-elle qu'un double usage? Mais si elle est vaine et trompeuse, dans son usage spéculatif, qu'est-ce qui la rendra véridique et solide, dans le domaine pratique? Il faut donc choisir, il faut reconnaître à ces deux emplois d'une même force les mêmes droits et la même dignité; ou bien, dépouiller en même temps l'un et l'autre emploi de toute autorité réelle et absolue : il faut enfin, soit embrasser le dogmatisme en métaphysique comme en morale, soit tenir pour le scepticisme en morale comme en métaphysique.

C'est en s'enfonçant dans cette voie d'abstraction et de contradiction réfléchie, que Kant était arrivé à faire de Dieu, non moins que du *moi*, une simple *inconnue*, une idée ou un *idéal*, c'est-à-dire un être hypothétique. Mais à cette extrémité même il ne pouvait pas se démentir. Supposé que l'idée de Dieu se présente fatalement, au bout de ce long travail d'épuration, de généralisation, de transformation dialectique, comme une nécessité de la pensée, comme un corollaire suprême de la science : s'ensuit-il que dans le monde des esprits cette idée manque d'objet déterminé ? Nullement, puisque le principe de causalité est en vigueur dans ce monde-là, de l'aveu même de Kant. Or, ce principe, puis-je m'empêcher de l'étendre à cette idée sublime, en me demandant d'où elle vient ? Vous répondez : on y aboutit inévitablement, par le cours irrésistible de cette élaboration ascendante de la pensée. À merveille : mais qui nous y force ? Qui nous fait aboutir à cette idée d'un Être primitif et absolument réel, plutôt qu'à une autre idée, qu'à l'idée contraire, par exemple ? Qui a dessiné les formes et organisé les lois de la raison de manière à nous faire arriver en droite ligne à cette conséquence spéciale, et non pas à une conclusion différente ? Si cette impulsion, cette *nécessité*, dérive d'une cause, ne dois-je pas supposer que cette cause pourrait bien être précisément l'objet même de cette *idée*, l'original, le vivant et parfait exemplaire de cet *idéal*? Remarquez que nous ne quittons pas l'enceinte du sujet, en concluant qu'il faut, dans cette enceinte, admettre une

cause pour l'idée la plus haute où le sujet incline à s'élever. C'est là une conclusion qui pourrait nous suffire, à la rigueur; car c'est assez, il nous semble, d'être autorisé par la *Critique* même à proclamer la réalité d'un Dieu interne, intellectuel et spirituel, d'un Dieu-Raison. Cela peut nous suffire d'autant plus aisément que, d'après cette même Critique, le Dieu de l'univers ne saurait être pas plus nié qu'affirmé par les raisonnements de la cosmologie et de la physico-théologie. Dès l'instant que l'univers *peut* avoir une cause, et que l'idée de Dieu *doit* en avoir une, les doutes et les objections contraires de la *Critique* cessent d'être des arguments sans réplique.

Cependant, il ne faut pas se contenter de faire voir que Kant se dément lui-même, autant qu'il contredit le genre humain; et qu'il devait tomber dans cette double contradiction, à l'égard de la croyance en Dieu, à force de refuser toute autorité à la raison spéculative. Il faut signaler particulièrement les arguties par lesquelles il a tenté d'ébranler cette croyance en faveur de son propre système. D'abord, l'idée de Dieu, de l'Être des êtres, *du plus être des êtres*, comme s'exprimait Fénelon, Kant la fait naître en nous, et comme se déduire, d'une manière tout à fait opposée à la réalité. C'est, dit Kant, une idée dérivée de la notion d'un tout complet et absolu, ou seulement de la forme du raisonnement disjonctif, par laquelle se détermine le rapport des parties au tout. « La forme d'un pareil raisonnement, continue-t-il, dépend d'un principe de logique ainsi formulé : A tout objet de

la pensée convient nécessairement l'un de deux attributs contradictoires, et un élément de la connaissance n'est entièrement défini que lorsqu'on a marqué les caractères opposés qui lui peuvent convenir. Or, les caractères qui servent à déterminer quelque chose s'appellent des réalités. L'idée de la complète détermination d'un objet suppose donc l'idée de l'ensemble des réalités. Mais cette dernière idée doit elle-même exister en nous, puisque sans elle nous n'arriverions jamais à l'achèvement de nos connaissances. Oui, cette idée y existe, quoique nous soyons hors d'état de déterminer pleinement aucune chose : elle existe, et c'est elle qui donne naissance à l'idée d'un être réel par excellence. En se représentant un être pareil comme un objet, comme une substance ou une personne, la raison le transforme en *idéal*. Toutefois, idée ou idéal, ce n'est jamais qu'une conception propre à notre esprit, indispensable pour déterminer totalement les choses finies, les réalités de l'expérience, mais à tel point intérieure que nous n'avons point le droit de lui assigner un objet correspondant et indépendant... »

On le voit aisément, ce n'est pas ainsi que la raison parvient à l'idée de Dieu, ni que procède l'expérience, lorsqu'à l'occasion des choses finies elle élève successivement notre esprit à la connaissance d'une réalité infinie. A écouter Kant, il nous serait absolument impossible de bien déterminer les choses finies, sans le secours de l'idée d'un être souverainement réel; et nous n'aurions même recours à cette idée qu'afin d'or-

donner les réalités imparfaites et de les réduire à une certaine unité : l'idéal qui en résulte n'eût été imaginé que pour mettre de l'harmonie dans nos connaissances expérimentales, que pour en devenir la clef de voûte. Mais quelle preuve Kant pourrait-il alléguer, pour nous convaincre que cet idéal est nécessairement contenu, impliqué dans la notion logique de la détermination totale des choses? Aussi Kant n'en a-t-il allégué nulle part. Son opinion n'est donc qu'une opinion, que l'on remplacerait sans peine et du même droit par toute autre déduction. Elle soutient d'autant moins l'examen que l'expérience même, invoquée par Kant, présente généralement le rapport des êtres finis avec l'être infini comme un rapport de dépendance, comme la relation des effets à leur cause. La raison commune, obéissant au principe de causalité autant qu'à l'expérience, conçoit de même ce que Kant s'efforce en vain de nous faire considérer comme une relation des parties avec l'ensemble : peut-elle donc accueillir l'hypothèse de la *Raison pure?*

Elle rejette également le fond des objections que Kant rassemble contre les vieilles preuves de l'existence de Dieu. Ce n'est pas qu'elle désapprouve tout ce que le philosophe de Kœnigsberg avance contre certaines expressions ou certains procédés employés dans ces preuves. Mais elle ne peut partager son opposition systématique contre l'esprit même qui donne naissance à ces diverses argumentations, c'est-à-dire contre cette tendance inhérente à l'âme humaine, de monter par la réflexion, par une marche graduelle du raisonnement,

au même point où elle s'élance spontanément, par un besoin primitif, au sentiment de la Divinité, cette source de la vraie vie des intelligences. Que sont en effet ces preuves tant dédaignées depuis Kant? que sont ces demi-preuves, si vous voulez, sinon les efforts, les mouvements que la raison ne peut s'empêcher de faire pour expliquer, pour justifier analytiquement cet essor sublime qui élève naturellement, invinciblement, toute âme humaine à son premier principe et à son objet dernier, et que plusieurs fois déjà nous avons exprimé par ces mots : *Je veux Dieu?* Voilà de quoi Kant répugnait à convenir, et ce que Hegel aura le courage d'établir, quoique obsédé de préoccupations non moins systématiques[1]. Non-seulement Hegel saura légitimer ces raisonnements et confondre les mépris risibles dont le crédit de Kant les avait fait couvrir; mais il tâchera de les représenter comme le fondement des trois sortes de religion que l'histoire de l'humanité lui paraît devoir offrir de toutes parts : l'adoration de la nature, de la nécessité, de la puissance, correspondante à la preuve cosmologique; le culte qui révère la sagesse, qui s'incline devant ces harmonies pleines d'intelligence et de bonté, dont la preuve téléologique est une traduction abstraite; enfin, la foi purement spirituelle dans un pur esprit, infini en bonté, en sagesse et en puissance, qui fournit le fonds de l'argument ontologique.

Avant que Hegel prît la défense de ces antiques essais de la réflexion appliquée à l'instinct religieux, plus d'un philosophe avait vu que Kant s'était trompé,

[1] Voyez Hegel, *Philos. de la religion* (en allemand). T. II, p. 290-488.

comme à dessein, en confondant avec la forme ou la rédaction wolfienne la substance même de l'argument métaphysique, cette pensée d'absolue perfection qu'Augustin, Anselme et Descartes n'avaient cru pouvoir détacher de l'existence d'un être absolument parfait, sa cause et son modèle. Nous avons déjà fait remarquer qu'il est très permis, très commandé même, de séparer ici la forme d'avec le fond. Kant pouvait s'attaquer à l'une, mais il devait respecter l'autre, en avouant qu'ils ne sont unis par aucun lien de solidarité. Au lieu de présenter l'idée pure de Dieu comme le fruit d'une argumentation, comme une conclusion étroitement dépendante d'un mode de raisonnement, ne devait-il pas plutôt décomposer le syllogisme, dissoudre l'enthymême, et faire voir que l'autorité de l'idée même ne se perd pas avec l'appareil métaphysique, avec un moule scolastique ; que cette idée est une donnée universelle et immédiate, une synthèse primitive, une condition souveraine, une situation dominante de notre nature intérieure, le principe même de tous nos élans d'amour et d'adoration, l'impérissable ressort qui nous transporte dans un monde spirituel et accompli, et nous fait sentir à la fois notre extrême dépendance à l'égard d'un être souverainement parfait et notre secrète affinité avec ce même être ? Vous aurez beau accabler le mécanisme, et tous les artifices par lesquels on a prétendu fortifier et garantir cette affirmation originelle, cette *élévation* spontanée : l'affirmation elle-même survivra certainement à la ruine du mécanisme. Après avoir écouté Kant jusqu'au bout, on

redira, d'une manière plus énergique encore, avec Fénelon : « Maintenant je découvre qu'*Il m'a donné l'idée de lui*, en me faisant concevoir une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre; car quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point; sa borne fait aussitôt que je la rejette, et je lui dis dans mon cœur : Vous n'êtes point mon Dieu; vous n'êtes point mon infiniment parfait; vous n'êtes point par vous-même! » Si Kant avait eu, autant que Descartes, foi dans l'esprit même, dans ce fond secret de la nature intelligente où la pensée ne se discerne plus du vouloir, il eût vu dans l'idée ineffaçable d'un être infiniment parfait l'ouvrage même de cet être et l'effectif témoignage de son action insaisissable. Kant était spiritualiste et même idéaliste, dogmatique enfin; mais il était aussi sceptique et l'était même davantage. Quoique descendant de Descartes, il était plus encore parent de Hume. Voilà pourquoi la *pensée de Dieu,* telle qu'il l'entendait, devenait une notion abstraite, presque vide, et non la base même, le centre et la fin de la vie spirituelle, de toute vie qui a pour trait distinctif le besoin du vrai progrès, la recherche de la perfection intellectuelle et morale.

La preuve cosmologique, celle qui d'un monde contingent induit un Être absolument nécessaire, est traitée par Kant à peu près de même que la preuve ontologique; mais il en combat aussi la forme plutôt que le fond. Il prétend que, conduisant seulement à un Être nécessaire, elle ne démontre rien, puisqu'il s'agit d'établir l'existence d'un Être absolument réel. Dis-

pute de mots : qui le pourrait nier ? Convaincre la raison qu'il faut admettre de toute nécessité l'existence d'un être nécessaire, n'est-ce pas la convaincre de la réalité de l'un des attributs de l'être absolument réel ? Kant blâme ensuite la marche suivie dans ce raisonnement, où du monde dépendant on passe à un être indépendant. Il la regarde comme un paralogisme, et soutient que le principe en vertu duquel on raisonne ainsi ne doit pas franchir les limites du domaine sensible. C'est là une véritable dérision. Il est trop clair que dans les limites de ce domaine-là jamais on ne rencontrera un être nécessaire [1]. Kant repousse enfin toute l'argumentation sur ce fondement que nous ne pouvons nous représenter un être nécessaire : nous sommes saisis du vertige, dit-il, en essayant de concevoir cette notion, et tout s'écroule autour de nous ! Mais il ne s'agit pas de mettre l'imagination à la torture. Il suffit que notre raison conçoive la nécessité de croire à un être non-contingent, dont dépende tout ce qui est contingent. Au reste, il appartenait à Hegel de balayer en logicien les reproches amoncelés par la dialectique kantienne.

Les griefs réunis contre les défenseurs de la preuve téléologique sont plus modérés et laissent deviner une indulgence qui ressemble à de la prédilection. Kant est-il fondé à dire que l'harmonie des phénomènes naturels atteste seulement un architecte, un sage ordonnateur du monde ? Non : Dieu n'est pas tenu, comme nous, de distinguer la forme et la matière ;

[1] Voy. M. V. Cousin, *Philos. de Kant*, leçon V.

pour lui, façonner la matière, c'est la créer, et non l'organiser seulement; c'est lui donner du même coup l'existence et l'ordre. Pouvons-nous concevoir qu'il y ait eu primitivement une différence réelle entre la matière et la forme? Que si le monde fait paraître de l'ordre, et nous force d'admettre un ordonnateur, cet ordonnateur n'était-il pas en même temps l'auteur du monde? Kant ajoute que les traces de sagesse éparses dans l'univers ne nous autorisent pas à supposer une sagesse absolue. Mais que nous importe, pourvu que ces traces soient de nature à révéler une action et un agent supérieurement sages!

Trois attributs divins, trois sortes de perfection semblent si naturellement correspondre à ces trois preuves, que les principes mêmes des preuves paraissent aussi la substance des trois attributs. La bonté de Dieu n'est-elle pas l'objet du raisonnement téléologique? sa puissance, le fond du raisonnement cosmologique? son intelligence, le but du raisonnement ontologique? L'idée générale de Dieu, de l'être infiniment parfait, implique ces notions différentes, comme divers aspects d'une même grandeur. Les essais de justifier cette idée, d'en faire voir et reconnaître la réalité ou la nécessité, doivent reproduire les notions dans lesquelles l'idée se peut décomposer. Après avoir combattu l'idée, Kant devait attaquer les éléments réfléchis de l'idée, les preuves : ce qui ne l'empêcha pas ensuite de conserver et de défendre les attributs auxquels ces preuves se rapportent.

Mais avant de les défendre, il les attaqua dans un

travail court et substantiel, publié en 1791, et qu'il faut examiner ici, parce qu'il achève la tâche critique ou négative de Kant [1] : *Du mauvais succès de tous les essais de théodicée.*

Par ces *essais de théodicée* qu'il se propose de faire échouer ensemble, le philosophe de Kœnigsberg entend désigner les ouvrages auxquels le livre de Leibniz avait préludé ou donné naissance durant la période intermédiaire, et dont plusieurs avaient acquis une juste célébrité. L'aimable Mendelssohn avait employé l'un de ses élégants Dialogues [2], à mettre les vues de Leibniz à la portée des esprits un peu cultivés. Un savant publiciste de Hanovre, Rehberg, tout en abandonnant la théorie leibnizienne sur tel point spécial, en avait justifié les fondements et raffermi les parties principales [3]. Le gracieux et délicat psychologue des Pays-Bas, Hemsterhuys, avait proclamé ces mêmes croyances dans son *Aristée ou de la Divinité,* et avait trouvé, pour les recommander en Allemagne, dans Jacobi, son traducteur, un allié supérieur [4]. Le berlinois Villaume, écrivain français et allemand tour à tour, une des lumières de la colonie calviniste, avant que de devenir un des associés de l'Institut de France, avait développé, plus méthodiquement encore, les principes et les arguments auxquels le fondateur de l'Académie de

[1] Voyez ses *Œuvres compl.* T. VII. P. I. p. 387 sqq.
[2] Le troisième.
[3] *Des rapports de la métaphysique et de la religion.* Berlin, 1787-8. (en allemand).
[4] 1779, 1787.

Prusse avait attaché son nom[1]. Trois autres volumes parurent à la même époque dans le même esprit, sortis d'une plume nette et souvent ingénieuse, celle de Werdermann[2]; et capables de rivaliser avec les *Considérations* persuasives d'un éloquent prédicateur de Wolfenbüttel, le vénérable Jérusalem[3]. Cette curieuse affluence de publications pouvait faire penser à Kant qu'il était à propos d'attaquer les principes et le but qu'elles avaient en commun.

Les objections qu'il aligne pour ébranler les perfections de Dieu n'ont cependant rien de neuf. Bayle et Voltaire, Hume et Maupertuis les avaient énoncées avec plus de vivacité et plus d'adresse. Ce qu'il y a de neuf dans l'argumentation de Kant, c'est la forme, que l'on dirait empruntée à l'école de Hegel : tout se développe d'après une certaine loi de *triplicité*. La Divinité étant revêtue de trois attributs, il fallait, pour les infirmer, produire trois ordres de faits propres à montrer que la Divinité ne tient pas en réalité la place que lui assigne la raison. Mais Kant ne se contente pas d'établir cette triple fin de non-recevoir : pour la rendre plus imposante encore, il imagine de grouper, autour de chaque attribut, trois moyens de justification, destinés à concilier le fait des imperfections terrestres avec l'idée de la perfection divine. Or, ces moyens, il a soin de les choisir parmi les arguments

[1] *De l'origine et des fins du mal.* En allemand, 1784-1787. 3 vol. in-8.
[2] *Nouvel essai de théodicée,* 1784-93, en allemand. in-8.
[3] *Considérations sur les princip. vérités de la relig. naturelle.* 1785-86. 2 vol. in-8° partic. T. I. ch. IV et V.

les plus faibles. Il ne lui est pas très difficile d'arriver ainsi à cette conclusion rebattue : Puisqu'il y a du mal physique, moral et social, Dieu manque de bonté, de sainteté, de justice ; ou du moins l'idée d'un Dieu souverainement juste, saint et bon, est une idée spéculativement insoutenable, une idée à laquelle le métaphysicien doit renoncer, parce qu'elle est incompatible avec les lois inhérentes à la raison pure. Néanmoins Kant est obligé d'avouer que le dogme de la Providence résiste aux critiques les plus redoutables du pessimisme et du fatalisme. A quoi tient ce triomphe éclatant ? A ce que la raison pratique ne peut guère s'en passer, répond Kant : cette raison oppose à l'autre la foi qu'elle a en elle-même et en sa loi, et proclame, au mépris de la dialectique, un Dieu juste, saint et bon. En faveur de cette distinction entre deux sortes de raison qui se contredisent absolument, Kant consent à accorder à la vie une théodicée, qu'il refuse obstinément à la science, une *théodicée pratique*.

Pour mieux éclaircir cette distinction subtile, il recourt au livre de Job, ce poëme à la fois didactique et dramatique, d'origine arabe peut-être, que l'on se plaisait à regarder comme un essai de théodicée hébraïque. Voilà, dit Kant, une théodicée *authentique*, et non une théodicée *doctrinale*. Par là il entend la tentative d'interpréter l'univers par le seul fait de la volonté divine. L'infortuné Job voit en toutes choses l'effet d'une décision impénétrable, mais parfaite : « Ce que Dieu veut, il l'accomplit[1]. » Aussi Dieu récom-

[1] *Job*. ch. XXIII.

pense-t-il celui qui se résigne si héroïquement, et il daigne lui dévoiler une partie des mystères de la création, en même temps qu'il lui fait sentir combien l'homme est impuissant à comprendre la sagesse divine... Nous ignorons si Kant voulait traiter avec ironie une question à laquelle ses prédécesseurs avaient prodigué tant de plaisanteries, ou s'il aimait sérieusement à présenter, avec Bossuet, « le saint homme Job comme le modèle d'une humilité admirable et d'une confiance sans bornes[1]. » Quoi qu'il en soit, Job a prononcé une parole qui est en quelque sorte le résumé d'un sage optimisme : « *Quand Dieu me tuerait, j'espérerai en lui !* » Cette *espérance* insurmontable, qui rappelle la *science* de Pascal[2] et cet avantage que l'homme a sur l'univers qui peut l'écraser, mais qui n'en sait rien; cette croyance inébranlable en l'équité divine, Kant veut bien la tolérer chez la raison active, dans la théodicée pratique. C'est ou trop, ou trop peu. Si une telle confiance peut être permise dans la sphère active de l'esprit humain, il faudra bien aussi la supporter quelque peu dans sa sphère spéculative; car l'une et l'autre ont un élément commun, c'est-à-dire cette aspiration primitive et dominante vers l'esprit des esprits, dont l'optimisme n'est qu'une expression plus ou moins heureuse. Au fond de la théodicée pratique autorisée par Kant, comme au fond de

[1] Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, p. 289. éd. Royer.

[2] Pascal, *Pensées* : « Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. »

la théodicée spéculative pratiquée par Leibniz, se cache une sorte de théodicée commune et instinctive, celle de Job et de tous les gens de bien peu familiarisés avec les discussions philosophiques. C'est là qu'est la racine de toute piété, et même de toutes les idées religieuses tour à tour attaquées ou défendues par la spéculation. Il est en effet impossible de concevoir la pensée de Dieu, sans éprouver une confiance entière en l'être que cette pensée représente. Or, la pensée de Dieu appartient à toutes nos facultés, parce qu'elle est inhérente à la force centrale qui se ramifie en ces facultés diverses. Quiconque prétend contester à cette force le droit de justifier spéculativement la pensée de Dieu et les attributs qui la constituent, perd lui-même le droit de prétendre sauver cette pensée et ses dépendances dans le domaine de l'activité pratique.

Les coups dirigés par Kant contre l'œuvre de Leibniz furent donc un assaut capable d'encourager les théistes à continuer cette œuvre, en s'appuyant des aveux même de l'infatigable critique. Avant de mourir, celui-ci vit un habile théologien de Berlin, un ami de Mérian et de Nicolaï, entreprendre l'apologie de l'optimisme, non plus au moyen des exemples de Job, mais à l'aide du premier chapitre de la Genèse[1]. Leibniz, pouvait dire Teller, n'a fait que démontrer philosophiquement cette profonde déclaration de Moïse : « Et voici, tout était très bon, *omnia optima.* »

[1] Teller, *La plus ancienne théodicée* (en allemand), 1802, in-8°. Genèse, ch. I, v. 31.

CHAPITRE II.

> « La religion est la connaissance de tous nos devoirs, en tant que préceptes divins. Elle précède donc la croyance à l'existence de Dieu, et la morale conduit à la théologie sous le rapport pratique, bien que celle-ci soit et demeure un problème sous le rapport théorique. » KANT (1793).

Rappelons brièvement les résultats du vaste examen qui devait résoudre cette question capitale : *Que puis-je savoir?*

Les facultés de la raison spéculative ne s'appliquent légitimement et avec succès qu'aux phénomènes, aux faits sensibles, c'est-à-dire aux faits qui n'intéressent guère la véritable science. L'esprit humain s'égare dans un labyrinthe de contradictions dialectiques, dès qu'il prétend connaître les objets transcendants, les matières de la métaphysique et de la religion. Il faut donc marquer nettement et toujours respecter les limites de nos facultés. A cette condition seulement il nous est permis de croire à l'existence d'un monde dont il nous est impossible de rien savoir. Nous *pouvons* croire au monde invisible : mais *devons*-nous y croire? Voilà dès lors ce qu'il nous reste à demander. Avons-nous des motifs considérables, non plus spécu-

latifs, mais pratiques, pour admettre la réalité d'un monde infini, parfait et divin ? C'est ce que doit nous apprendre la raison pratique, en répondant à ces deux autres questions : *Que dois-je faire? Qu'osé-je espérer?*

La discussion de ces problèmes suivis et liés constitue ce que l'on a nommé depuis Kant la théologie morale, cette *éthico-théologie* longtemps opposée tantôt à la théologie métaphysique des cartésiens, à l'*onto-théologie,* tantôt à la théologie physique des wolfiens et des savants contemporains, à la *cosmo-théologie,* à la *physico-théologie.*

Mais le simple rapprochement de ces problèmes suffit pour faire soupçonner comment Kant tâche tour à tour de compléter sa *Critique pure* par sa *Critique pratique,* de remplacer le scepticisme de l'une par le dogmatisme de l'autre ; puis de subordonner, soit franchement soit à la dérobée, les vérités de l'ordre religieux aux vérités de l'ordre moral, Dieu au devoir ; enfin, de satisfaire à la fois la conscience prescrivant la sainteté et le penchant naturel au bonheur. « Fais tout ce qui te rend digne d'être heureux, nous dit Kant. La loi qui te commande cela est si impérieuse, si respectable, qu'elle te garantit en même temps les deux conditions, sans lesquelles il n'y aurait point d'accord possible entre la sainteté et le bonheur, savoir, l'existence d'un Dieu prêt à exécuter cette loi, et la réalité d'une vie future où le mérite sera exactement rémunéré. » C'est là une théorie très simple au premier aspect, mais qui n'en présente pas moins des éléments divers et même contradictoires. C'est surtout

une théorie infiniment chère à Kant, parce qu'elle contient non-seulement une de ces oppositions, de ces *antinomies* primitives dont notre philosophe était trop épris, mais une réduction, une conciliation sociale et applicable de ce qu'il appelle l'*antinomie de la loi morale*. Que signifie ce terme célèbre ? Il y a combat entre la raison pratique qui décrète la liberté, la pureté morale, et l'amour de soi qui pousse au plaisir et à la félicité. Il y a trop souvent guerre ouverte entre deux impulsions, dont la première forme une législation propre et indépendante, une *autonomie*, et dont la seconde est une ordonnance étrangère et empruntée, une *hétéronomie*. La paix ou l'alliance, qui l'établira ? Qui servira de médiateur ? Le *souverain bien*, réplique le moraliste ; et aussitôt voilà ce bien transformé en devoir, et chargé de légitimer le désir du bonheur, au moyen de deux suppositions inévitables. Celles-ci, connues sous le titre géométrique et bizarre de *postulats pratiques*, ont pour objet direct, l'une d'inviter à la sainteté, à *ce que nous devons faire*, l'autre de promettre la félicité, *ce que nous osons espérer*. Elles ont de plus un objet indirect, un but plus éloigné. La première, en posant, en entraînant avec soi le progrès infini de l'âme, son *immortalité*, complète la sphère de la moralité, et sert ainsi à lever la première partie de l'antinomie. La seconde, en exigeant un gouvernement juste, un ordre moral, c'est-à-dire, l'*existence de Dieu*, achève d'assurer notre félicité, et sert à réduire le second membre de l'antinomie. S'il n'y a pas d'immortalité pour l'âme humaine, s'il n'y a pas d'existence pour

Dieu, il ne peut y avoir ni sainteté ni félicité ; il ne peut y avoir aucune moralité véritable. Otez cette double condition, ce double *postulé*, et la vie morale ne sera plus qu'un vain mot. Mais si vous êtes hors d'état d'imposer silence au *dictamen* de la conscience, principe manifeste de cette déduction nécessaire, n'hésitez plus à consacrer la légitimité de si grandes réclamations, la solidité de ces grandes persuasions, la vie à venir et la Divinité!

Tel est, sèchement esquissé, le lien qui unit le côté négatif de l'entreprise kantienne à son côté positif. Tel est le mécanisme, moitié mathématique moitié pratique, de la théologie dite *morale*. C'est une *construction* singulière et intéressante, un tableau où l'on aperçoit l'originalité du peintre plus souvent que le mérite de la vérité, un rare et curieux mélange de subtilité scolastique et d'inspirations librement fécondes. Le mouvement que ce genre de religion produisit, il y a plus de cinquante ans, et dont nous sommes peut-être appelés à voir renaître quelques parties, fut un événement si décisif; les ouvrages qu'il fit composer forment une collection si nombreuse, qu'il n'est pas permis d'en parler à la légère. Nous allons chercher à l'éclaircir, et à l'apprécier scrupuleusement, tant à l'aide des pages souvent excellentes de Kant [1], que

[1] Voyez Kant, *Critique de la raison pure*, chap. *Canon; — Métaph. des mœurs; — Crit. de la raison prat.*; — *Crit. du jugement; — Relig. dans les limites de la raison; — Prolég. de toute métaphys. à venir*, § 48... Comparez les ouvrages de J. Schulze, Mellin, Kiesewetter, Rechlin, Reinhold père, Tilemann, Jacob, Schmidt-Phiseldeck, Sintenis, Simonis, Heydenreich et Fichte père.

par cette foule d'écrits où d'enthousiastes sectateurs s'attachaient à étendre et à propager la doctrine d'un maître austère, à la rendre soit plus claire et plus pénétrante, soit plus harmonieuse ou plus homogène.

On peut, ce nous semble, réduire à deux tous les genres de considérations par lesquels Kant et son école avaient coutume de soutenir les vérités religieuses, en les faisant dépendre des vérités morales. Dans l'un de ces ordres, c'est la raison pratique, dans l'autre, c'est la liberté morale, auxquelles tout se trouve rattaché ou assujetti. C'est que la raison pratique, d'après cette école, existe dans l'homme à côté d'une faculté qui peut devenir cause d'une nouvelle série d'actes et qu'on nomme la liberté.

La raison pratique se manifeste en nous avec l'autorité d'une législatrice souveraine, lorsqu'elle exige que nos actions soient conformes à la loi morale. Cette loi, d'ailleurs, est si absolue qu'on doit l'appeler un *impératif,* et même, puisqu'elle ne souffre aucune exception, un *impératif catégorique.* L'idéal de la moralité, c'est-à-dire d'une entière conformité de notre volonté avec la loi morale, voilà le but auquel la raison nous commande de tendre sans relâche. Or, comme un semblable idéal ne saurait être réalisé dans les limites étroites de la vie terrestre; comme un progrès infini réclame une destinée infinie, la raison nous autorise à croire que notre carrière ne sera point interrompue, ou même terminée par la mort. Il y a plus : la raison ordonne en même temps que l'homme vertueux soit heureux ou le devienne un jour. Elle demande que le

souverain bien, cette union de la vertu et de la félicité, s'accomplisse pleinement; car elle demande que l'ordre moral soit une réalité. Mais y aurait-il ordre vraiment moral, s'il n'y avait tôt ou tard complète harmonie entre la moralité des êtres raisonnables et leur bonheur? Cependant cette harmonie, cet ordre, ce bien souverain, l'homme est incapable de les produire par soi seul : ce sont là nécessairement des œuvres d'un être parfait, infini en justice comme en puissance. L'auteur, le gardien du monde moral existe donc nécessairement. Admettre que la raison, en prononçant cette exigence, puisse faire une supposition absurde, c'est juger que les règles de mœurs tracées par la raison sont également absurdes; c'est renverser, c'est anéantir la nature spirituelle, la vocation sociale du genre humain.

Si la véritable dignité de l'homme consiste dans le gouvernement de soi-même, dans l'application des lois qui lui prescrivent de dompter et de diriger ses passions, dans une indépendance croissante à l'égard de tout ce qui est au-dessous de la raison, non-seulement le caractère propre de la moralité est la liberté, mais la liberté est inséparable de la constitution d'un être intelligent. Or, de deux choses l'une : ou cette liberté est fatalement produite par une nécessité aveugle, qui engendre et enchaîne toutes choses de toute éternité; ou elle remonte à une intelligence accomplie, source et modèle des perfections spirituelles et morales. La première de ces suppositions étant inconcevable, il faut embrasser la seconde, et avec elle toutes les régions

et toutes les conditions de cet ordre moral dont l'autorité agit si puissamment en nous. Le rapport entre le monde intérieur et sa cause invisible est tel que l'un disparaît avec l'autre, et que ceux qui refusent d'admettre un esprit absolument bon n'ont plus le droit de voir dans l'homme le membre d'un empire où dominent la raison et la justice, la liberté et la dignité.

Cependant, quelle que soit la forme dont ils revêtent une argumentation déjà pressentie par Cicéron et Lactance [1], Kant et ses disciples se gardent de lui reconnaître une force véritablement démonstrative, une portée *apodictique*, comme ils s'expriment. Ils ne lui accordent que la valeur et le rang d'une *croyance morale*. Une croyance semblable est néanmoins très précieuse à leurs yeux. Elle diffère d'une pure *théorie*, d'une simple *doctrine*, disent-ils, en ce que celle-ci peut être ébranlée par des difficultés spéculatives, tandis que la croyance en question est inattaquable du côté de son fondement, c'est-à-dire par la nécessité d'obéir à la loi morale. Elle ne saurait prétendre à l'autorité impersonnelle de la science, et s'énoncer en ces termes : *Il est certain* que Dieu existe. Mais elle brille d'une sorte d'évidence personnelle, qui permet à tout être moral de déclarer : *Je suis certain* qu'il existe un Dieu. Au point de vue pratique, cette espèce de certitude est aussi solide que l'évidence objective et scientifique, parce qu'elle égale en puissance la conviction que nous avons de la souveraineté des lois morales.

[1] Voyez Cicéron, *De senectute*, c. 23. Lactance, *De vita beata*, l. V, 9, 10

Cet éloge de la *croyance* devait paraître suspect à bien des admirateurs de Kant, et l'on comprend que Schelling, paraissant sur la scène philosophique en 1797, pouvait s'écrier : « Les postulats de la raison pratique ont cessé de jouer leur rôle [1]. » Plus on était attaché à la *Critique de la raison pure*, moins on devait accueillir le démenti que la *Critique de la raison pratique* était venue lui donner. La première avait accoutumé ses lecteurs à une circonspection froide jusqu'au scepticisme, la seconde tendait à les entraîner à une sorte d'exaltation stoïcienne. La première aboutissait à une protestation générale et constante contre toutes les vérités spirituelles, la seconde préconisait ces vérités en se bornant seulement à en changer l'expression ou l'exposition [2]. « Que vous semble, demandait le leibnizien Schwab [3], de ces deux bonnes sœurs qui se querellent toujours et se battent si bien ? »

Aussi la discussion porta-t-elle principalement, vers 1800, sur les contradictions qui déparent la théologie kantienne, sur les incohérences et les inconséquences qui, mettant les recherches pratiques de cette école en opposition avec ses travaux spéculatifs, affaiblissent les unes et les autres à la fois. Aujourd'hui ce ne serait plus assez de relever les erreurs, il faut de plus marquer les services que la morale de Kant est propre à rendre à la religion naturelle, spéculative ou pra-

[1] Schelling, *Écrits philos.* I, p. 133 (en allemand).

[2] Voyez, p. ex., Reinhard, *Syst. de mor. chrét.*, prolég. éd. III; — Rixner, *Hist. de la philos.* III, p. 305. — Schad, *Expos. popul. de la doctr. de Fichte*, II, p. 343.

[3] *Mémoires de l'Acad. de Berlin*, année 1798, p. 28 sqq.

tique, à cette religion universelle dont les divers systèmes sont des interprétations plus ou moins parfaites, et dont la destinée est loin de dépendre du sort des systèmes.

Commençons par imiter les antagonistes de Kant, en indiquant les vides et les défauts.

C'est l'autorité de la raison pratique qui sert de fondement à la théodicée morale. Or, qu'est-ce qui donne à cette faculté une suprématie totalement refusée à la raison spéculative? C'est le caractère qui distingue la loi suprême de la vie pratique, l'*impératif catégorique*. Soit! il y a en nous un pouvoir dictatorial qui commande de faire le bien, d'aspirer en tout à la vertu, à la sainteté... Mais à quel titre dès lors mettez-vous à côté de cette règle souveraine une autre injonction, le besoin d'être heureux? De quel droit accordez-vous à ce besoin le même degré de puissance et de considération? Il n'est pourtant pas exact que l'homme doive obéir à tous les deux également, et regarder la recherche du bonheur comme un devoir suprême. Si vous vous efforcez ici d'assigner un même rang au devoir réel et au devoir prétendu, c'est en vue de cette *antinomie* dont la réduction vous aidera à relever la double foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme. Mais quelle confiance mériterait cette foi, si elle n'avait d'autre appui qu'un artifice dialectique, que l'arrière-pensée d'un moraliste qui ne craint pas d'altérer la nature des faits au profit de sa théorie?

Supposons cependant que ces deux pouvoirs soient égaux : pourquoi demandez-vous ensuite que l'instinct

du bonheur se soumette au principe de sainteté? Au nom de quoi ce précepte peut-il prétendre à une telle prérogative? Se souvenant de ses distinctions spéculatives, Kant s'empresse de répondre : c'est parce que l'instinct n'est qu'une chose *subjective*... Mais si *subjectif* veut dire tout ce qui est inhérent à la constitution humaine, le précepte que vous intitulez l'*impératif catégorique* n'est-il pas de même une chose subjective? Oui, ce sont deux dispositions inséparables de notre nature, dans votre système même qui les transporte toutes deux dans le monde futur et infini. Il vous est donc très difficile d'exiger que l'une se soumette, se sacrifie à l'autre. Mais alors même que vous y fussiez autorisé, seriez-vous sorti de tous les embarras? Quel rapport établirez-vous entre les deux tendances? Le rapport de la cause à l'effet : la loi de vertu doit devenir source de la félicité, puisque le désir d'être heureux serait un fâcheux motif de sainteté. D'accord : la vertu produit le véritable bonheur; mais ce bonheur, tout intérieur et spirituel, est très différent du bonheur mixte de votre *antinomie*.

C'est là une des parties les plus faibles de la théologie morale. Là, de quel genre de bonheur s'agit-il en effet? Dans l'intérêt de son échafaudage, Kant enveloppe sa parole d'un vague extraordinaire à l'égard de cette notion; il la laisse flotter depuis les dernières limites du plaisir sensible jusqu'aux extrêmes de la béatitude. On devine les motifs de cette indécision. C'est que l'auteur n'aurait plus eu de dualité à réduire, plus d'antinomie à concilier, s'il eût défini nettement

le bonheur par les jouissances désintéressées de l'âme. On devine aussi les reproches que cette incertitude volontaire lui attira de bonne heure. Ce stoïcien, si platonique même dans ses vues sur le monde à venir et sur le progrès infini de l'esprit; cet ennemi de la sensualité, ce contempteur du corps, qui pensait qu'il n'y a ni plaisir ni intérêt « à traîner avec soi un corps qu'on n'a jamais appris à chérir durant cette vie[1], » s'est vu accusé de matérialisme, de confondre la satisfaction des sens avec celle de l'esprit, de faire du bonheur le principal et de la sainteté l'accessoire, « de ne regarder au ciel qu'afin qu'il arrose et féconde la terre[2]. » Nous n'avons pas dessein de renouveler ces griefs : qu'ils nous servent seulement à constater d'abord le vice qui ronge la base de cette théorie, puis le tort qu'avait Kant d'asseoir sur une base semblable une croyance aussi importante que celle du législateur moral.

Il y a quelque vague aussi en ce qui touche l'idée de la liberté. Tantôt Kant se borne à la poser comme un fait d'expérience inébranlable, en disant : « Il y a une volonté pure. » Tantôt il la présente comme une condition dépendante de la loi pratique, comme une espèce de corollaire de l'*impératif catégorique*. On ne peut que l'approuver, lorsqu'il envisage la liberté, la *causalité* morale, comme une donnée primitive et incontestable, comme un élément *virtuel* de notre nature,

[1] *La Religion dans les limites de la raison*, p. 182 sqq. (en allemand.)

[2] Schelling, *Du moi*, § 14. Schad, *l. l.* II, p. 248 sqq. Jenisch, *Expos. crit.* p. 157.

que la raison *pratique* ne saurait nier ou méconnaître. Mais que doit-on penser alors des critiques spéculatives qui avaient essayé d'ébranler cette conviction, autant que la croyance en Dieu ? Kant retombe dans la sphère de ces critiques, quand il s'efforce de *déduire* la liberté, ou de la prouver par l'analyse de la loi morale. « Cette loi, dit-il, nous ordonne d'être libres, c'est-à-dire, de nous affranchir du monde sensible. Or, puisque nous *devons* être libres, nous *pouvons* l'être. » Pourquoi pouvons-nous ce que nous devons ? Parce que, s'il en était autrement, la législation morale serait une triste et absurde iniquité. Quelque admiration qu'ait inspiré pour notre moraliste ce rapprochement intime du pouvoir et du devoir, nous regrettons doublement qu'il ait eu besoin d'appuyer le sentiment de la liberté sur un raisonnement qui impliquait le dogme de la justice de Dieu, avant qu'il ne se fût encore servi de l'idée de liberté pour établir l'existence de Dieu. Tant la confusion était difficile à éviter, après un divorce si éclatant entre la spéculation et la pratique.

Cette confusion peut du moins contribuer à nous instruire. Elle témoigne qu'il n'est pas donné à l'esprit humain de scinder ainsi la matière de ses études les plus hautes. Oui, en dépit de toute l'habileté de son auteur, la théodicée morale concourt à fortifier, à absoudre cette théodicée spéculative qu'elle devait proscrire ou remplacer. C'est qu'au fond elle présuppose celle-ci, et se compose d'éléments du même ordre. L'inflexible Kant, il est vrai, continuait à répondre que ce qui est admissible dans le domaine pratique serait in-

supportable dans la sphère spéculative. Mais ses disciples, voyant l'analogie des données qui constituent l'une et l'autre théologie, et craignant que la condamnation de l'une n'entraînât l'affaiblissement de l'autre, n'osaient plus souscrire à l'arrêt que le maître avait rendu en ces termes : « Toute preuve de l'existence de Dieu, hormis la preuve *morale,* est incertaine et incomplète [1]. » Ils se contentaient d'une assertion moins exclusive : « La preuve morale est la seule, disaient-ils, qui décide entièrement la question de l'existence divine, mais les autres preuves sont nécessaires pour rendre compte des attributs non moraux de Dieu, de ses attributs en quelque sorte physiques et métaphysiques [2]. » Ils n'étaient pas encore assez francs, ou assez dégagés de l'esprit de secte, pour reconnaître combien leur théologie était redevable à celle de leurs adversaires. Ceux-ci pouvaient se montrer plus reconnaissants, en avouant que la preuve morale, par une sorte d'effet rétroactif, venait ajouter considérablement à la valeur des autres preuves ; et voici comment ils devaient établir cela. Vous affirmez justement que l'étude des lois morales vous oblige d'admettre un être qui veille à l'exécution de ces lois : pourquoi n'affirmerions-nous pas à notre tour que l'étude des lois physiques et intellectuelles conduit forcément à un être qui promulgue et applique ces lois ? Pourquoi ce qui convient au monde moral ne s'étendrait-il pas à l'uni-

[1] *Critique de la raison pratique*, p. 251 sqq.

[2] Voyez les ouvrages de morale et de théologie de Staeudlin, de Tieftrunk, etc.

vers physique et à l'ordre intellectuel? Le principe qui vous guide dans vos raisonnements pratiques ne diffère qu'en apparence de la règle qui préside à nos inductions spéculatives. Puisque votre principe est inébranlable, notre règle peut-elle être si trompeuse et si impuissante? La différence n'est qu'apparente, en effet; car, laissant de côté le cadre inutile et l'embarrassant mécanisme de votre *antinomie*, vous suivez une marche semblable à nos procédés. Du fait de la loi morale vous passez à l'idée de la Divinité, comme à son antécédent logique ou historique. Il est vrai que vous n'employez pas le mot d'antécédent, vous préférez celui de condition, de *postulat* : mais qu'importe le mot? Transformez l'antécédent en corollaire, en appendice, en conséquent; jamais vous ne parviendrez à en changer la nature. La méthode que vous observez, en déclarant que l'ordre moral est inexplicable et nul, s'il n'est sanctionné par un Être moralement parfait; celle que nous observons en soutenant que la nature, l'histoire, la raison même sont inconcevables et chimériques, si elles ne procèdent d'un Être spirituellement parfait, ce sont deux usages d'un principe unique. Le législateur qui sanctionne, et le créateur qui organise ne sauraient tirer leur autorité que d'une même source, de l'incomparable privilége d'auteur. Cette autorité, nous la proclamons sous deux formes différentes, mais sous l'empire du même principe, du principe de causalité.

La théologie morale confirme encore plus directement la théologie spéculative, en ce qu'elle s'en ap-

puie tacitement, et ne peut s'en passer. Quand même elle eût suffi pour prouver que la foi en Dieu est indispensable à l'accomplissement de la loi morale et de notre destinée présente et future, elle n'eût pas encore constitué une théodicée complète ; car elle n'eût montré, ni que l'Être qu'il s'agit d'admettre peut exister réellement, ni que cet Être doit satisfaire les désirs dont la vivacité nous porte à supposer son existence. Si elle tient à nous rassurer sur ces points essentiels, elle a besoin d'emprunter les motifs mêmes, pour lesquels la théologie spéculative croit en un Dieu souverainement sage, puissant et bon, et de puiser avec celle-ci dans ces sciences physiques et mathématiques, dont elle a commencé par décliner la compétence, par répudier le concours. Où donc a-t-elle pris l'idée même d'un Dieu ? Ce ne saurait être dans le seul précepte de sainteté, ni dans le seul instinct de bonheur. D'où tire-t-elle cette notion d'un Être souverainement juste, bienveillant et intelligent, disposé à maintenir ou à rétablir l'équilibre entre le mérite et la félicité ? Si c'est de l'esprit humain, il ne fallait pas interdire à celui-ci de chercher l'action de ce même Être ailleurs que dans l'ordre moral. Si ce n'est pas de l'esprit humain, c'est de l'ensemble ou des détails de cette création si pleine de desseins de convenance et de sagesse. Il est très probable que c'est de l'une et de l'autre source, puisque Kant a pleine confiance ici dans la raison, et puisqu'il est persuadé que l'amour du souverain bien ne nous ayant pas été donné en vain, toutes les dispositions de l'ordre moral n'ont pas été

faites sans un but déterminé. Kant ne s'avise pas de dire : Nous croyons à la réalité des choses que nous désirons, parce que nous les désirons. Kant recourt donc secrètement aux considérations, aux évidences, aux analogies qu'il avait si fièrement repoussées. La conviction qu'il prise seule implique donc, ou entraîne après elle les croyances qu'il avait tant dédaignées, et sans lesquelles elle manquerait de lumière et de consistance [1]. Qu'il le sache ou qu'il l'ignore, il mêle et accommode sans cesse à sa théorie favorite tel ou tel élément de l'ancienne théodicée, et consacre celle-ci par des adhésions involontaires mais très significatives. C'est ce qu'il fait jusque dans l'exclamation célèbre où il résume sa foi [2] : « Le ciel étoilé au-dessus de moi, et en moi la loi morale. » Confession qui s'incline malgré elle, non-seulement devant l'autorité de la physique, des mathématiques et de la logique, mais devant celle de la psychologie et de la métaphysique, devant celle même de la théologie de Descartes et de Leibniz.

Aussi considérons-nous Kant comme le continuateur de ces grands hommes, plutôt que comme leur adversaire. Nous l'avons déjà dit, ce fut à Rousseau qu'il emprunta visiblement le fond de sa preuve de l'existence de Dieu [3]. Ajoutons que cette preuve est préci-

[1] Voyez de remarquables observations, faites en ce sens par l'habile docteur Flatt, dans ses *Lettres sur le principe moral de la religion* (1789), et dans son traité *Sur le fondement de la croyance en Dieu* (*Magazin* de Süsskind. P. II).

[2] *Critique de la raison pratique*, v. fin.

[3] Voyez ci-dessus, p. 259.

sément celle que Hume avait particulièrement attaquée dans son *Essai sur l'immortalité de l'âme*[1]. Si la forme, la structure de ce raisonnement doit être abandonnée ou redressée, ses matériaux peuvent être conservés et servir à compléter le théisme moderne. Deux parties surtout méritent d'être mises en honneur : l'étroite liaison de la foi en Dieu avec la loi morale, et l'union non moins intime de cette foi avec la croyance à une vie future.

Est-il nécessaire de montrer qu'il était à propos de combler une lacune laissée par la théodicée de Leibniz, en rattachant cette croyance, cette espérance, cette possession anticipée de la vie éternelle, à la foi par excellence, à la confiance en Dieu et en la vérité éternelle ; et en l'y rattachant par le plus beau et le plus solide des liens, celui de la sainteté ?

En appuyant la religion sur l'autorité de la loi morale, ou en expliquant le devoir par Dieu, Kant rendait un service plus utile encore. Le caractère impératif de cette loi est tel, en effet, que ni les sceptiques ni les panthéistes ne sauraient le contester avec succès. Comment renverseraient-ils donc ce qui en découle logiquement ? Ce mur d'airain, comme Kant s'exprime,

Hic murus æneus esto
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa ;

cette conscience du juste et de l'injuste, les sceptiques tentent de l'interpréter diversement en théorie. Mais il faut voir de quelle manière leur conduite l'inter-

[1] Voyez ci-dessus, p. 282.

prête. Or, celle-ci la traite comme une réalité, comme un principe d'action, comme une puissance : elle y défère en s'y conformant. Le plus irrésolu des douteurs vit en société, aspire au bonheur, exige des autres qu'ils ne troublent point sa tranquillité, consent à ne pas troubler la leur, consent même à soumettre ses rapports avec eux à une règle invisible qui détermine les devoirs et les droits, et qui les marque d'une empreinte ineffaçable, également invisible, qu'on appelle le respect. Pourrait-il ensuite faire passer cette règle pour une convention, une invention, pour un caprice ou un phénomène passager? L'empire qu'elle exerce sur l'âme humaine étant absolu, le pyrrhonien tâchera vainement de glisser quelque motif de doute entre la loi et notre volonté. Il y a là je ne sais quelle relation d'identité entre le *sujet* qui obéit et l'*objet* que celui-ci doit *réaliser* en obéissant. Tous les deux sont de même nature, intérieurs et spirituels ; le rapport qu'ils soutiennent est des plus directs, des plus *purs*. C'est l'essence même de la raison qui commande à l'être qu'elle anime ou constitue, de l'exprimer, de la réaliser par une vie raisonnable, par une suite d'actes et de mouvements qui la manifestent et l'appliquent, à peu près comme l'œuvre de l'artiste révèle et effectue sa conception et son génie. Mais si l'obligation attachée à la loi morale n'est pas l'ouvrage même de l'être qu'elle domine, si elle ne vient pas de l'homme ; d'où vient-elle ? Kant poursuit l'induction : ce qui est intelligence et liberté ne peut pas remonter à une force sans liberté et sans intelligence, à la nature physique ; la

loi morale proclame donc un législateur moral. Le sceptique repoussera probablement une telle conclusion; mais il avouera du moins l'impuissance d'en nier les prémisses.

Le panthéiste ne les niera pas davantage, quand même il refusera d'en conclure une Divinité morale et individuelle. Si la volonté véritablement libre, digne d'elle-même et de la raison qu'elle sert, ne conçoit pas, ne désire pas d'autre bien souverain que la félicité qui accompagne la vertu :

Ipsa quidem virtus sibimet dulcissima merces ;

si elle tend, par toutes les voies de son activité supérieure, à l'accomplissement de l'ordre moral ; si cette tendance éclatante est à ce point impérieuse et universelle, que le *moi* ne peut pas ne pas y céder ; la puissance qui en est l'origine pourrait-elle être elle-même privée de volonté et incapable de sainteté ? Ou la liberté et la vertu sont deux illusions, ou elles ont une autre cause que cette nécessité, mécanique ou dynamique, qui doit dominer et expliquer la nature passive et sensible. La volonté seule peut rendre compte de la volonté, et s'il est impossible de nier la liberté humaine, il faudra bien accepter la liberté divine. A bien voir, en aspirant à la perfection morale, en aimant et cultivant la justice, l'homme cherche à s'unir à Dieu, au principe même de la justice, à son type vivant, à son ineffable plénitude. Le panthéiste est d'avis qu'il n'y a rien hors de Dieu, par conséquent ni vertu ni bonheur dont Dieu ne soit la source ou

l'objet. Qu'il fasse un pas de plus, en reconnaissant que l'exercice de la justice, étant chose essentiellement personnelle et volontaire, entraîne la personnalité en Dieu comme chez l'homme, et demande, à moins d'être dénué de modèle et d'appui, un Dieu parfaitement saint, en même temps que distinct de cet être si imparfaitement vertueux qui est l'homme.

Voilà de quelle manière Kant poursuit l'œuvre commencée par Descartes et par Leibniz. Tous les trois établissent la religion philosophique sur le témoignage intérieur, sur l'une des dispositions fondamentales de l'esprit humain. Descartes avait interrogé de préférence la raison rappelée à elle-même, la pensée pure; Leibniz avait consulté l'intelligence appliquée à l'étude de l'univers et d'elle-même. Kant écoute plus docilement les facultés et les besoins pratiques de l'âme, la volonté et ses lois. Mais tous les trois, partant ou s'appuyant de la conscience humaine, sont psychologues avant d'être théologiens. Kant l'avoue hautement: Notre manière de connaître Dieu, dit-il, est nécessairement sujette à l'*anthropomorphisme,* parce que nous ne pouvons attribuer à Dieu que ce qui est en nous; mais il n'en résulte pas qu'elle doive infailliblement dégénérer en *anthropopathie,* car notre entendement est très capable d'en écarter tout élément défectueux et mauvais. Tous les trois enfin tirent de la nature humaine une mesure, une pierre de touche, pour apprécier tous les genres de piété et de culte. Si Descartes et Leibniz sont unanimes à déclarer, après saint Thomas d'Aquin, que, « tout ce qui est contraire aux principes

naturels de la raison étant contraire à la divine sagesse, » la véritable religion se distingue par ce qu'elle favorise le développement spirituel, le progrès de la lumière et du savoir; Kant incline surtout à reconnaître la piété à ce signe qu'elle protége et avance la moralité, la dignité et la liberté intérieure, la justice et la charité sociales. Toute institution, toute doctrine, naturelle ou positive, qui contredit manifestement les préceptes clairs de la morale éternelle; celle, par exemple, qui permet à ses fidèles de manquer de parole, ou de se livrer à l'impureté, n'est pas seulement immorale, mais irréligieuse; elle blesse la sainteté qui constitue Dieu, que l'homme doit acquérir, et qui est le commun but de la morale et de la religion : tels sont le *critérium* et la *norme* de la théologie kantienne.

Au moyen de cet instrument, elle relève et restaure tout ce qu'elle avait d'abord ruiné ou démoli. Après avoir durement traité la *théodicée* de Leibniz, Kant n'hésite pas à l'imiter, avec cette différence toutefois qu'il borne au domaine de l'action pratique ce que son devancier avait appliqué à toutes les parties de la création. Au lieu de puiser avec Leibniz la théorie des attributs divins dans les leçons réunies de la spéculation et de l'expérience, de la raison et de l'univers, Kant se contente de la tirer des conditions de la vie morale, des nécessités et des fins de ce qu'il nomme le *royaume de l'esprit*, ce royaume qui embrasse les objets que Leibniz avait plus spécialement rassemblés dans son *règne de la grâce*. Ainsi, Dieu est un, dit Kant, parce

que l'unité de l'ordre moral est incompatible avec la pluralité des dieux. Dieu est saint, juste et bon, parce que notre vertu et notre bonheur seraient incomplets, peut-être impossibles, sans la persuasion qu'il y a une bonté, une justice, une sainteté accomplies. Dieu peut et sait tout, parce que le gouvernement des êtres moraux exige la toute-puissance et l'omniscience. Dieu est présent en tout lieu, en tout temps, parce que son assistance est indispensable à cet accord de la liberté intérieure avec la nature extérieure, que réclame l'accomplissement de la destinée humaine ou du bien souverain.

L'exemple donné par Leibniz, et qu'il avait si fort blâmé comme métaphysicien, Kant le suit également, en qualité de moraliste, sur deux autres points extrêmement délicats. Non-seulement il cherche à résoudre le problème du mal, mais il tâche d'accommoder ses doctrines aux idées et aux institutions chrétiennes, qui se rapportent si directement à ce vaste et difficile problème. Ce double effort, tenté par sa *Métaphysique des mœurs* et par son traité *De la religion renfermée dans les limites de la raison*, est un hardi essai d'interprétation, qui atteste autant de connaissances très variées que de patience et de sagacité, mais qui devait produire un bizarre assemblage de philosophie morale et d'histoire évangélique, de rationalisme abstrait et de symboles positifs, de vérités psychologiques ou physiques et de formules dogmatiques ou canoniques. L'arbitraire des procédés l'y dispute à la finesse d'analyse et à la noblesse d'intention.

Il y a du mal en l'homme, dit Kant, et même un *mal radical*, qui, en empoisonnant jusqu'à la source de la loi morale, a placé l'agent dans un état de perversité et de *coulpe*. Comment en sortir ? Qu'est-ce qui surmontera le mauvais principe ? Le bon principe, l'instinct du bien, cette vertu dont le germe se trouve originellement à côté de la tendance au péché. Il faut donc qu'une lutte s'établisse entre ces deux inclinations opposées, qu'une révolution s'opère, que le bon penchant l'emporte pour toujours sur le mauvais. Cette victoire, cette révolution même nécessite l'influence permanente et décisive d'une institution. La religion, c'est-à-dire l'établissement du royaume de Dieu, est-elle autre chose qu'une institution semblable ? Elle restaure en nous l'intégrité et la pureté de la loi morale, et par là le caractère d'humanité parfaite ; elle prépare, elle amène une nouvelle naissance, une création nouvelle. Ce *royaume de Dieu*, ce *règne de l'esprit*, qui est la véritable église, la société ou la cité morale, la *république éthique*, ne constitue pas seulement le gouvernement de la Providence, tel qu'il se manifeste et dans la destinée des individus et dans la marche de l'histoire, mais la révélation mosaïque et chrétienne elle-même, telle que le moraliste et le sage doivent l'interpréter ou la comprendre. Le personnage le plus éminent de cette révélation, Jésus-Christ, devient ainsi « l'idéal réalisé de la raison pratique, » le représentant le plus complet, le plus parfait exemplaire de cette absolue sainteté qui est le terme souvent ignoré des mouvements spirituels de l'humanité. Tout ce qui regarde le Christ,

les mystères et les miracles, les faits et les traditions les plus extraordinaires, peuvent être expliqués ou doivent être justifiés, non pas historiquement, parce que les causes en sont *transcendantes* ou inaccessibles, mais *moralement*, parce que les effets en sont conciliables avec les vues d'un Dieu juste et bon, comme avec les intérêts moraux du genre humain.

C'est là ce que l'on a nommé l'*exégèse pratique*, l'*herméneutique morale*, c'est-à-dire, une méthode d'interprétation propre à donner un sens applicable et usuel à tous les dogmes révélés, sinon une raison naturelle, sensible aux événements merveilleux. La règle qui domine cette méthode, c'est que l'*unique chose nécessaire* est l'amélioration pratique du *moi*, le progrès moral de la société; c'est que les choses qui ne se rapportent pas clairement à cette fin principale sont inutiles, indifférentes, indignes de la confiance et du respect des hommes. Les suites d'une méthode si exclusive, d'un point de vue si borné devaient être très considérables, surtout lorsque les théologiens qui les recommandaient s'appelaient Staeudlin ou Paulus, Ammon ou Wegscheider. Quant au côté solide ou grand qui avait gagné tant d'habiles et savantes personnes, il serait superflu de le faire remarquer; mais il convient d'y noter deux graves inconvénients. L'un consistait à dénaturer l'élément positif et historique du christianisme et même du mosaïsme; l'autre menait à dessécher, à appauvrir le sens religieux et la piété naturelle : par l'un et par l'autre on violait les lois mêmes de la science et de la sagesse. La science n'exige-t-elle pas

avant tout un esprit intègre et impartial, jaloux d'écarter toute préoccupation étrangère, et attentif à rendre la vérité exactement et pleinement? Si la sagesse conseille à tout le monde, même pour les études les plus nobles, le soin d'éviter l'intempérance, l'exagération, les desseins à outrance; combien ce précepte doit-il être particulièrement sacré à ceux qui prétendent ériger la morale en législatrice, en régulatrice de tous les genres de connaissances et de cultes? Est-ce enfin une philosophie complète et tout à fait scrupuleuse, celle qui passe sous silence ou qui travestit tel élément de la réalité, tel besoin essentiel de la nature humaine? A-t-elle le droit de soutenir qu'elle se fonde spécialement sur l'observation psychologique de l'homme et de la société? L'opinion étendue et imposante, à laquelle nous osons adresser ces reproches, est aussi connue sous le titre de *rationalisme chrétien*. Ce titre n'eût pas été reconnu par les Descartes et les Leibniz, parce qu'il n'exprime dans leur plénitude ni la raison, ni le christianisme. L'Évangile, en se prononçant soit sur l'essence de Dieu, soit sur la constitution de l'homme, soit enfin sur l'origine et la mission du médiateur, du Christ, se garde bien de réduire toutes ses leçons à la majesté de l'ordre moral, au combat de la loi morale avec les instincts de la sensibilité, et enfin à la conciliation qu'opère entre ces deux puissances la perspective d'une vie future et d'une intervention divine. La raison, si elle tient à tout voir, sinon à tout comprendre, et si elle répugne à se contenter d'un développement *unilatéral* et *uniflore,* se montre plus large

et plus libérale qu'un système dont l'effet inévitable est, non-seulement de défigurer la foi populaire des nations les plus éclairées, mais de ne rendre suffisamment compte ni de l'empire exercé par les cultes divers qui se sont succédé dans l'histoire, ni du rôle que le sentiment religieux joue dans l'ensemble de la civilisation. Un rationalisme pareil, dût-il se prendre pour une *gnose* supérieure, n'est pas assez raisonnable : il est aisé de le montrer. De ce que la vie religieuse est ou doit être morale, suit-il qu'elle doive s'absorber dans l'accomplissement des préceptes moraux ? C'est confondre tantôt la partie avec le tout, tantôt une conséquence avec son principe. La sphère religieuse contient des mouvements, des vues, des productions, que ne possède pas la sphère morale. Ce sont deux terrains qui se touchent par mille endroits, par une influence heureusement réciproque et continuelle, mais qui n'en sont pas moins distincts et quelquefois contraires. La piété se compose d'éléments que l'on ne rencontre pas dans la justice, quoique la justice doive conduire à la piété et en émaner. L'esprit d'amour filial, d'adoration et de bénédiction, de prière et de contemplation, d'enthousiasme et de résignation, cet esprit qui fait le caractère de l'âme pieuse, diffère dans la réalité de ce qui distingue l'âme juste, de l'inflexible attachement au devoir, à l'équité sévère, au respect des droits d'autrui. Le stoïcien, si proche qu'il soit de cette grandeur par laquelle il s'élève au-dessus de lui-même, *exsurgit supra se ipsum*, selon Sénèque, ne ressemble pas en tout au chrétien et au platonicien,

encore qu'il combatte aussi l'épicurisme. Constituer le stoïcisme en type de la vie spirituelle, ce n'est pas seulement subordonner la doctrine religieuse au code de la morale, c'est sacrifier une partie considérable de la religion, c'est écarter ou méconnaître cette tendance intime et affectueuse, mystique et poétique, qui lie les vives croyances à l'imagination et aux beaux-arts, aux admirations de l'esprit, aux besoins de la tendresse, aux libres aspirations vers tout ce que la création et l'humanité offrent de sublime, d'infini, de divin. Il y a plus : outre qu'on mutile et qu'on refroidit ainsi la piété, on enlève à la morale même un de ses ressorts les plus énergiques. Combien la pratique de la justice a besoin d'être stimulée et soutenue par les dispositions et les motifs propres à la piété, par le sentiment de la présence de Dieu, et même par les habitudes d'une édification régulière, d'un culte fraternel et public ! En dédaignant ces secours précieux, en réduisant tous les rapports de l'âme avec Dieu au seul et strict accomplissement du devoir, le philosophe réussit peut-être à combiner une religion d'abnégation, qui sache résister aux passions, s'abstenir du mal et se soumettre au bien ; mais il se condamne certainement à une religion négative, sans initiative, sans fécondité comme sans charme, à l'aride et impassible religion du *veto*. Kant lui-même en convenait : « Une déité si rigoureuse, disait-il, aura toujours peu d'adorateurs. »

Cet aveu était une prévision que l'événement ne tarda pas à justifier. La théologie morale, provoquant

une réaction puissante en sens inverse, dut faire place à une théodicée intuitive, inspirée, où l'amour et la contemplation, le sentiment et l'imagination se mêlaient diversement pour produire différentes sortes de mysticité, et particulièrement cette opinion, nombreuse en Allemagne, qu'on a nommée l'école *romantique*. Hamann, Herder et Jacobi comptent, aussi bien que Schelling, parmi les auteurs de ce grand et fertile mouvement. Le plus éminent des disciples immédiats de Kant, Fichte, en fut lui-même un auxiliaire actif, ayant commencé par admirer Epictète et fini par chérir saint Jean.

LIVRE VI.

—

FICHTE.

> « Le rationalisme de Fichte est plus décidé que celui de Kant; mais, ne pouvant expliquer le monde réel par le seul mouvement de la pensée, il le nie théoriquement, et ne l'admet que sur la foi de la raison pratique... Fichte professe une sorte de panthéisme moral. » J. WILLM.

Si nous devions retracer les destinées de la philosophie religieuse chez les Allemands, nous serions tenus de montrer ici tout ce que firent tant d'esprits distingués, soit pour redresser et perfectionner la doctrine de Kant, soit pour la modifier avec quelque originalité. Mais il nous faut choisir parmi cette légion de continuateurs ou d'imitateurs, de commentateurs serviles ou de libres interprètes[1], en qui l'enthousiasme d'école monta d'abord jusqu'à l'ivresse, à une sorte d'idolâtrie aussi fanatique qu'amusante, et dont quelques-uns n'avaient pas craint d'écrire « que Kant

[1] Schulze, Kraus, Maimon, Kiesewetter, Born, Erhard, Schmid, Buhle, Beck, Tennemann, Snell, Mutchelle, Bendavid, Krug et tant d'autres noms connus en Allemagne.

était venu achever le grand ouvrage commencé par Jésus-Christ. » « Si le Christ nous a manifesté Dieu en chair, Kant l'a manifesté en esprit. » Nous regrettons de ne pouvoir faire connaître, ni Jacob défendant la théologie kantienne en Russie et cherchant à l'allier avec l'ancienne théodicée ; ni Tieftrunk applaudi par l'université de Halle pour son habileté à combiner la morale *critique* avec les dogmes de l'église luthérienne; ni le sentimental admirateur de Klopstock, Heydenreich, cet adversaire brillant et déclamatoire de l'athéisme ; ni même le sobre et judicieux Reinhold, qui tenta de prouver à Lavater qu'il fallait concevoir Dieu comme l'ordre moral personnifié, et à Fichte qu'il fallait y croire comme à une réalité vivante. Si nous osions franchir les limites de notre sujet, nous ferions une exception en faveur d'un digne compatriote de Schiller et de Schelling, du wurtembergeois Bardili, ce géomètre inflexible qui prétendait ramener l'idéalisme kantien à l'idéalisme de Descartes, et qui devenait ainsi le précurseur de Hegel. S'appuyant sur le caractère absolu des catégories logiques, sur ce qu'elles ont de nécessaire et d'identique, mais transportant ensuite ce caractère aux objets mêmes de la connaissance, au monde réel, Bardili voyait partout, hors de l'homme comme dans l'homme, un élément commun et universel, la pensée, qu'il qualifiait de *neutre*, qu'il nommait parfois l'*identité*, et qu'il transformait en Divinité même, parce qu'il lui semblait impossible de ne pas considérer Dieu comme l'unité immuable et infinie, présente et essentielle à toutes

choses. Dieu lui paraissant ainsi le principe objectif des choses et le principe subjectif de l'esprit, il n'hésitait pas à remplacer le *Tu dois agir* de son maître par un précepte spéculatif : *Il faut penser, Cogita!* Ce précepte, ajoutait-il, implique l'existence de Dieu. Toute pensée s'exerce sous l'empire de la loi de l'identité, de l'homogénéité du général et de l'individuel. Or, Dieu n'est autre chose que l'être éternellement identique à soi-même ; et reconnaître ce rapport, c'est avouer que Dieu existe[1].

En présence de pareilles affirmations, annoncées comme autant d'applications ou de développements légitimes de sa propre doctrine, Kant dut éprouver de pénibles mécomptes. « Dieu nous garde de nos amis, répétait-il dans ses dernières années ; car il est moins difficile de se défaire de ses ennemis. » Ce que ceux-ci avaient pu dire de la philosophie critique, l'auteur de cette philosophie finit par le penser de plusieurs théories de ses élèves : « Elles feront époque dans l'histoire des écarts de l'esprit humain[2]. » A la tête de ces théories figurait celle de son plus puissant successeur, de ce disciple à quelques égards supérieur, dont l'ardente parole devait aussi susciter une école fervente et dévouée ; de ce courageux, superbe et entraînant Fichte, que l'on a comparé à Pascal et qui pouvait dire à Kant : Comme Descartes et Malebranche,

[1] Voyez ses *Principes de logique* (1800), *passim*, partic. p. 268. sq. Comp. Sigism. Beck, *Propédeutique*, § 180 sqq.

[2] Voyez, p. ex., Eberhard, *Arch*. P. II, IV, p. 60. Comp. les travaux polémiques de Reimarus, Selle, Schwab, Nicolai, etc.

nous nous sommes rencontrés plutôt que suivis. C'est que Fichte, ne se bornant plus à modifier extérieurement le système de Kœnigsberg, lui fit subir plusieurs transformations intérieures. D'après ce système, la pensée ne garantit que la pensée. La pensée fait plus, ajouta Fichte, la pensée donne l'être, l'univers et Dieu. Voilà comment Fichte prépara les théories qui ont rendu célèbres Schelling et Hegel, l'un soutenant que l'être reproduit l'idée, l'autre avançant que l'idée est l'être même.

S'il est visible que Fichte n'eut jamais qu'un désir dominant, celui d'organiser la science que Kant avait ébauchée et où il avait laissé subsister plusieurs contradictions incompatibles avec l'unité scientifique; il est notoire aussi qu'il changea de méthode et de vues, durant le cours de cette entreprise laborieuse. Mais ce qui ne fut pas moins constant, à travers toutes les phases que son génie parcourut, c'est le rapport étroit qui unit toujours sa doctrine et sa vie. Jamais la manière d'agir et sentir, jamais la conduite et l'âme ne furent séparées chez lui de la manière de penser et de voir. Ce qu'il croyait était en même temps le nerf de sa volonté, le souffle et l'inspiration de son existence entière. Prenant au sérieux tous les mouvements de son intelligence, il voulait vivre de ce qu'il concevait, et faire vivre ce qu'il savait, comme il ne voulait savoir que ce qu'il pouvait aimer, admirer et pratiquer. Ce n'était pas là l'héroïque effet d'un parti pris, c'était le propre de sa nature même, où le sentiment de la valeur morale, de la dignité personnelle, se confondait

avec une telle hauteur de pensée, avec une hardiesse de spéculation si intrépide, qu'elle pouvait sembler la résolution d'un caractère indomptable. La destinée, il est vrai, avait surtout contribué à l'accroissement de cette énergie, de cette trempe primitive. Fichte avait eu longtemps à combattre, non-seulement des adversaires et des ennemis, mais les soucis et la misère, le froid et la faim. Avant de lutter pour la liberté de penser et pour l'indépendance de sa patrie, il avait, pour s'assurer le pain du jour, enduré toutes les rigueurs matérielles et sociales; et de tant d'épreuves diverses, il était sorti plus vigoureux, plus courageux, plus convaincu de ce que peut et vaut la noblesse d'âme. Aussi ne saurait-on contempler, sans être à la fois touché et fortifié, le tableau de ses souffrances et de ses victoires, naïvement et modestement tracé dans cette *Vie et Correspondance*, qu'a publiée le fils qui porte si convenablement son illustre nom.

Ce fut un obscur village de la Haute-Lusace, Rammenau, qui vit naître Jean-Théophile Fichte le 19 mai 1762; mais ce fut à Berlin qu'il mourut le 28 janvier 1814, entouré de la sympathie et de l'admiration publiques. C'est dans la riante et paisible université d'Iéna qu'il avait fait ses études, et c'est là qu'il revint en 1794, après maintes courses et maintes mésaventures, accompagné de la nièce de Klopstock qu'il avait épousée à Zurich. Iéna et Weimar, si proches voisins, vivaient alors dans une étroite intimité, grâce à la présence de tous ces hommes éminents, aussi recherchés à la cour d'un prince supérieur, que chers et

nécessaires à la *jeunesse académique*, selon l'expression consacrée en Allemagne. Fichte vint enseigner avec grands applaudissements la philosophie et la morale sous les yeux de Gœthe et de Schiller, des Schlegel et des Humboldt. Deux ans auparavant, venant de Varsovie, il avait été voir Kant, dont la seconde *Critique* avait produit en Fichte une véritable révolution, en l'affranchissant du joug de Spinosa, de l'abstrait panthéisme de l'*Ethique*. « Je vis dans un monde nouveau, avait-il écrit alors, depuis que j'ai lu la *Critique de la raison pratique*. Quel respect ce système m'inspire pour la dignité humaine, et quelle force nouvelle il me donne ! » Afin d'être mieux accueilli de Kant, il avait composé dans une auberge de Kœnigsberg en cinq jours, et remis au maître en manuscrit, un livre qui était une application de la doctrine kantienne à toutes sortes de dogmes positifs, l'*Essai d'une critique de toute révélation*. Cette tentative l'ayant fait connaître, l'affermit dans le dessein d'achever, de consommer la philosophie critique, en l'élevant au rang des sciences exactes par une méthode rigoureuse, par une évidence mathématique[1]. Ardemment engagé dans cette voie, il arriva bientôt à ce qu'il nomma la *doctrine de la science*[2], c'est-à-dire à un idéalisme radical, presque tragique, qui devait se perdre par l'excès de son audace. Le *moi*, placé par Kant au centre des choses comme leur mesure, fut constitué en générateur de l'univers. Souverain absolu

[1] *Aechter, durchgeführter Criticismus.*
[2] *Wissenschaftslehre.*

dans l'enceinte de la conscience de soi, il se posait lui-même, puis il engendrait en face de lui les objets qui l'occuperaient, le monde fini; et, pour ne pas perdre sa liberté, il vaincrait enfin ce monde et le détruirait, en se convainquant qu'il était l'ouvrage même du *moi*. Un enseignement pareil pouvait sembler atteint de vertige. Le bruit qu'il fit dut tourner en scandale, quand un ami de Fichte, le recteur Forberg de Saalfeld, publia dans un journal savant un travail *sur la formation de l'idée de religion*[1], et essaya de montrer que la pensée de Dieu ne pouvait avoir un sens réel pour l'homme qu'en signifiant l'ordre moral. Fichte, ayant fait précéder cette dissertation d'un morceau intitulé: *Du motif que nous avons de croire à l'ordre moral*, fut enveloppé dans l'accusation d'athéisme portée contre Forberg. La polémique devenue acharnée ne servit qu'à rehausser l'éloquence et la dextérité du principal accusé. Kant lui-même, intimidé par l'orthodoxie en colère et effrayé par le *terrorisme* scientifique de ce nouveau chef de *titans*, crut devoir le désavouer solennellement et déclarer que la *Doctrine de la science* n'avait rien de commun avec la *philosophie critique*. Enfin banni des États saxons, comme Christian Wolf l'avait été au commencement du siècle, Fichte se rendit à Berlin où l'appelaient Schleiermacher, Novalis et l'helléniste F. A. Wolf. Après les désastres d'Iéna et d'Auerstaedt, il fut un de ceux qui ranimèrent le courage de la Prusse. Par ses leçons universitaires, par

[1] Dans le *Journal philosophique* de Fichte et de Niethammer, 1798. Forberg n'est mort qu'en 1848.

ses vastes projets d'éducation nationale, par l'étroite union qu'il mit entre les conquêtes de la science et les réformes sociales et politiques, par ses *Discours* adressés *à la nation allemande*[1], il remplit son auditoire, ses compatriotes, et de regrets, et d'ardeur pour recouvrer l'indépendance du territoire. Plus que personne il prépara un soulèvement général contre l'occupation étrangère. La contagion que les blessés avaient apportée à Berlin tua ce bouillant promoteur de la guerre, ce patriote *sans peur et sans reproche*, au moment où une nouvelle période avait commencé pour sa philosophie et allait commencer pour son pays. Fichte, sous l'influence de Jacobi et de Schelling, et aussi sous celle des événements extérieurs, avait changé son formalisme idéaliste et algébrique pour une doctrine plus réelle, mais très mystique. Il avait cherché le principe de la connaissance et de l'existence, non plus dans le *moi*, mais en Dieu ; et il était même arrivé à voir dans le Christ, non plus avec Kant un exemple historique de l'idéal de sainteté, mais une personne en possession de l'absolu, dans la plénitude de l'esprit divin.

La vie de Fichte se divise ainsi en trois parties, dont chacune correspond à un groupe spécial d'ouvrages et d'idées. La première phase, celle du fidèle disciple de Kant, se réfléchit dans l'*Essai d'une critique de toute révélation*. La seconde et principale époque, celle que Jacobi désigna justement par ce mot de *spinosisme retourné*, est marquée par un grand nombre d'écrits divers. La troisième période se trouve exprimée avec un

[1] Entre 1807 et 1808.

éclat singulier dans le *Guide de la vie bienheureuse*. Tous ces genres de productions ayant donné naissance à une multitude d'autres travaux et de théories analogues, de paraphrases plus ou moins libres, nous ne saurions les mentionner superficiellement.

L'*Essai* qui ouvrit la carrière de Fichte, et qui fit une sensation si profonde que publié sans nom d'auteur il fut d'abord attribué à Kant même, n'a quelque importance aujourd'hui qu'à titre d'application de la théologie kantienne. Voici succinctement ce que l'on tente d'y établir. Depuis que les hommes n'ajoutent plus foi aux miracles physiques, c'est dans le monde moral qu'il faut chercher des motifs pour regarder une révélation comme possible ou comme réelle. Une doctrine qui se donne pour révélée, s'accorde-t-elle avec les lois de la conscience ? Elle est divine. Le degré de moralité, voilà ce qui mesure la valeur d'une institution religieuse. L'esprit d'une pareille institution ne peut différer du fond de notre nature morale. Une révélation positive ne saurait être autre chose qu'une manifestation historique, une confirmation, une énonciation populaire de ce qui se passe dans le sanctuaire du cœur, dans la volonté humaine. Aussi s'abuse-t-on étrangement, lorsqu'on s'obstine à défendre la révélation par des arguments spéculatifs. La raison pratique peut seule la démontrer et la justifier, par l'autorité inhérente à la loi morale, par la confiance que nous sommes forcés d'accorder à tout ce qu'entraîne cette loi [1], spécialement à l'existence de Dieu et à l'immortalité

[1] *Essai d'une critique de toute révélation*, p. 6 sqq.

de l'âme. Grâce à cette autorité de la conscience, *loi morale* et *volonté divine* paraissent tellement synonymes à l'humanité, que Dieu même lui apparaît comme un législateur moral. Mais Dieu est-il l'auteur même de cette législation qu'on prend pour sa volonté ? La promulgue-t-il en nous, nous la *révèle*-t-il lui-même ? Cette question inévitable, Fichte l'embrouille plus qu'il ne l'éclaircit, à travers une longue suite de raisonnements subtils et compliqués [1]. Quant à l'homme noble et saint, dit-il, c'est la loi morale qui lui annonce Dieu, comme une conséquence même de la sainteté. Pour l'homme esclave des sens, c'est Dieu, sous la forme d'une révélation positive, qui lui fait connaître la loi morale et qui l'y rappelle avec sévérité. Mais comme la nature intime de Dieu ne peut pas être connue, personne n'est capable de prouver les dogmes d'une révélation. Quand ils sont visiblement une dépendance pratique de la loi morale, ils peuvent être tenus pour divins ; mais leur valeur n'en reste pas moins *subjective*, c'est-à-dire, qu'ils n'ont de valeur que pour ceux qui en sentent le besoin [2].

N'est-ce pas là une continuation rigoureuse et franche de la théorie de Kant ? Le maître avait regardé Dieu comme le représentant de l'ordre moral, le disciple le considère comme l'ordre moral même. Si l'un avait encore attaché un prix extrême au corollaire servant à établir l'existence de Dieu, l'autre nous laisse maîtres de le maintenir ou de l'abandonner, pourvu que nous déférions à la loi suprême de l'activité pra-

[1] *Essai*, § 4-9. [2] *Essai*, § 12.

tique, et comme si le respect de cette loi était capable de satisfaire tous les besoins de notre âme. De cette double indifférence à l'égard de la personnalité de Dieu et de la sensibilité de l'homme, Fichte n'avait qu'un pas à faire pour s'aviser de traiter d'*idole* le Dieu de l'humanité, et pour être lui-même taxé d'athéisme en retour. Ce pas, il le fit dans sa fière *Doctrine de la science*, dans les opuscules véhéments et adroits que provoqua la fameuse querelle de 1798 [1], et dans le bel ouvrage de la *Destination de l'homme*. Mais, dans tous ces écrits, sa théologie n'est qu'une suite et une confirmation de l'ensemble de ses vues sur la science e sur l'univers. Tâchons de rappeler cet ensemble auss clairement que le permettent le devoir de l'exactitude et le soin de la concision.

Le premier besoin de la philosophie, suivant le professeur d'Iéna, c'est de découvrir un principe suprême et indépendant, qui domine tout le savoir humain, qui mette hors de doute et sa possibilité et sa validité, qui donne à tout son édifice une harmonie intérieure, une cohésion systématique, l'unité et l'*absoluité*. Or, comme la science est l'œuvre de l'esprit humain, elle ne peut avoir d'autre premier principe que le principe même de l'activité humaine, c'est-à-dire le *moi pur*. Le *moi* n'est-il pas la cause primitive et permanente, d'où tout part, où tout revient, le cercle à la fois et le centre ? *Moi* = *moi*, le *moi* pose primordialement son propre être. Mais, en se posant soi-même, il pose du

[1] Voyez *Du motif de la croyance que nous avons en un gouvernement divin du monde*; — *Appel au public*; — *Apologie judiciaire*; — etc.

même coup quelque chose qui n'est pas lui, qui lui sert de limite et qui éveille sa conscience, le *non-moi*. Ce n'est pas tout : afin de lever cette contradiction entre le *moi* et le *non-moi*, l'esprit accomplit un troisième acte, il ramène à un *moi* indivisible le *moi* divisible et le *non-moi* indivisible, il résout et absorbe dans un *moi* suprême les deux termes de l'opposition. Ainsi, l'on aurait obtenu, non-seulement les trois modes de l'existence et les trois objets du savoir, l'homme, l'univers et Dieu ; non-seulement l'unité d'existence, correspondante et indispensable à l'unité de la connaissance, mais une méthode logique et organique, composée de trois actes, la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*, et constituant une image exacte du développement de la raison et de l'action. Les trois usages de l'activité, les trois formes du jugement se fondent en effet tous sur cette proposition : « Le *moi* et le *non-moi* se déterminent réciproquement. » Tous se reproduisent en même temps dans deux autres propositions : 1° le *moi* se pose comme déterminé par le *non-moi*, ou le *non-moi* détermine le *moi* ; 2° le *moi* pose le *non-moi* comme déterminé par le *moi*, ou le *moi* détermine le *non-moi*. De là, continue Fichte, la division de la philosophie en deux parties, la philosophie théorique et la philosophie pratique. Dans la première, le *moi* paraît passif à l'égard des objets, qui semblent produire la connaissance en agissant sur l'esprit. Dans la seconde, au contraire, le *moi* paraît, en vertu d'une activité libre, créer le monde réel, en appliquant ses tendances, en accomplissant ses idées. Dans l'une et l'autre sphère cependant,

le *moi* est la seule réalité véritable, puisque rien n'existe que par l'exercice de son énergie propre. Le monde extérieur n'est qu'une hypothèse nécessaire pour expliquer le monde intérieur et réel. Le *non-moi*, sans doute, arrête et heurte le *moi*, et le sollicite, par cette limitation même, à d'infinis développements; mais au fond le *non-moi* est engendré par l'être dont il sert à déployer les puissances et les vertus.

C'est cette théorie de l'*achoppement*, sorte d'imitation de la *privation* d'Aristote, qui forme la première contradiction capitale de l'idéalisme psychologique. Fichte, on le devine, cherche à la prévenir, à la dissimuler; à ce point que la partie pratique de son système y répond d'une façon détournée. Le *moi*, libre et infini, dit-il, détermine lui-même le principe de la limitation, en déterminant le *non-moi*; et il le détermine, parce que sa force a besoin d'une matière où elle puisse s'exercer. L'inépuisable activité du *moi*, son invariable tendance à produire, oppose à ses propres efforts un contre-mouvement, un contre-poids qui, faisant replier le *moi* sur lui-même, lui fait comprendre qu'il est cause. Percevoir cette réaction du *non-moi*, c'est sentir, c'est éprouver des impressions agréables ou désagréables; mais c'est en même temps constater que le *moi* produit tout ce qui entre en lutte avec lui. Le monde ne peut avoir de réalité que pour un *moi*, dans un *moi* et par un *moi*. Le *moi*, donnant et enfantant tout, jusqu'aux objets qu'il s'oppose à lui-même, est donc toutes choses : le *moi* est *sujet-objet*.

Maintenant, demanderons-nous avant de discuter

des assertions, des énoncés si surprenants, quelle théologie doit en sortir nécessairement? La théologie de Fichte sera la science de réaliser la perfection du *moi*, de constituer le *moi* absolu, d'exprimer la plénitude de l'ordre moral; en termes plus simples, l'art d'accomplir la destinée humaine, en élevant à sa plus haute puissance la liberté du *moi* et son indépendance primitive. Le premier article de cette foi, c'est qu'il n'y a pas d'être infini. L'infini, dit Fichte, est si peu quelque chose d'individuel, qu'en faire un être distinct, c'est diviniser le monde, c'est arriver au naturalisme, à l'athéisme. Quiconque peut prendre l'absolu pour une personne, l'a tout a fait effacé de soi-même. L'absolu ne saurait se trouver hors de l'homme. Chacun doit l'avoir en sa propre personne, chacun doit « vivre l'absolu [1]. » C'est de même tomber dans l'idolâtrie et dans le matérialisme, que de concevoir Dieu comme une substance : la notion de substance n'a rapport qu'à l'espace. C'est enfin changer Dieu en homme, que de lui attribuer la conscience de soi : l'individualité bornée de l'homme peut seule avoir le sentiment de la personnalité. Si le *moi* est essentiellement actif, il ne saurait y avoir d'autre absolu que le terme même de toute activité, l'ordre moral. L'ordre moral, tel est l'unique divinité réelle [2] : tout le reste est *anthropomorphisme*. Aussi rien de plus absurde que de prétendre ramener l'ordre moral à une cause, à une raison génératrice. Les choses contingentes dérivent seules

[1] *Œuvres compl.* V. p. 179; VIII, p. 371.
[2] II, p. 305. V. p. 181, 185, 216.

d'une cause. La loi des événements, cette loi inviolable en vertu de laquelle l'accomplissement du devoir entraîne le bonheur après soi, voilà Dieu. S'appuyer avec constance sur cette loi, c'est pratiquer la religion. Lorsque notre esprit convertit cette même loi en un être à part, il procède comme nos sens, quand ils regardent le froid dont ils souffrent comme une situation extérieure, comme un état de l'atmosphère. La notion d'être à part est une notion purement sensible. D'où il résulte que la philosophie est incapable de prouver l'existence de Dieu, tandis qu'elle est en état d'expliquer la croyance aux choses divines. Celles-ci constituent la conscience religieuse de l'humanité, c'est-à-dire le besoin de faire ce qui est bien, ce qui est conforme aux fins universelles de la raison. Une doctrine qui fait consister la religion dans l'obéissance au devoir, dans l'invariable poursuite de la dignité et de la liberté morale, est une doctrine pieuse : elle peut être accusée de nier le monde matériel, d'*acosmisme*, mais non d'*athéisme*[1]. Qu'est-ce donc que la foi ? Rien, sinon la ferme persuasion que nous pouvons toujours accomplir notre destinée. Le fondement de la foi, c'est la volonté libre, la puissance de tout soumettre au devoir. Je crois, dès que je veux ; *je crois, parce que je veux*[2]. Cette confiance inébranlable dans ma vocation se confond avec le respect de l'ordre moral et de la raison pratique. L'une et l'autre nous garantissent toute autre conviction, celle même de l'existence du monde

[1] *Œuvres compl.* V, p. 178, 181, 185, 207, 208, 218, 267, 268, 365, 366.
[2] *Œuvres compl.* II, p. 253.

sensible. C'est parce que je dois agir, que je sais qu'il y a pour mon activité une matière et un théâtre. Le monde physique n'est que le monde moral devenu visible. Toute notre vie n'est qu'une longue application de la loi morale. Si nous sommes éternels, c'est parce que cette loi est éternelle, c'est parce qu'elle vit en nous, et se sert de nous pour se réaliser. Je suis immortel, et je ne dois pas le devenir seulement un jour; je le suis par mon rapport avec l'immortelle loi de la conscience, par la résolution que j'ai formée de lui obéir. Je possède la vie future dans la vie présente, puisque je vis de la vie propre à l'ordre moral. Mais ce n'est pas moi, individu isolé, qui puis contenir ou épuiser la vitalité même à laquelle je participe. L'humanité entière y suffit à peine, en poursuivant d'âge en âge, avec une ardeur croissante, son but idéal, l'absolue liberté[1]. Le propre de l'ordre moral et de la vie qui l'anime, c'est de n'être jamais achevé, c'est de se développer toujours. Cet ordre n'*est* jamais actuellement, mais *doit* toujours *devenir*[2]. Il forme un idéal d'une originalité mobile et inépuisable, une réalisation progressive et sans fin des conceptions absolues de la raison, régissant tour à tour les mœurs de l'individu, les lois de l'État et les destinées du genre humain. C'est ce travail éternellement créateur du progrès moral qui est l'infini et l'absolu, qui est Dieu, mais qui ne sera jamais une personne. S'associer à ce travail est aimer ou servir Dieu, mais ce n'est pas s'unir à un

[1] T. II, p. 263, 289, 294, 303-305, 316; IV, p. 391.
[2] Non *seyend*, mais *werden sollend*, IV, p. 381, 387.

individu. C'est au contraire sacrifier toute individualité, non-seulement à l'État où domine l'unité de la raison, mais à l'humanité où règne l'unité de l'ordre moral. Ainsi, conclut Fichte, le *moi* produit et reproduit toutes choses, parcourant toujours trois phases : il n'est pas encore individu, lorsqu'il se pose lui-même ; il devient un individu, plusieurs individus, en posant le monde sensible et la société ; il devient plus qu'individu, quelque chose qui n'est plus individu, l'absolu même, quand de la société il s'élève à l'immensité de l'ordre moral [1]. Ainsi se touchent le commencement et la fin, ainsi le cercle du système se trouve parcouru et fermé.

Oui, le cercle de votre système est achevé, mais embrasse-t-il toute la réalité ? Les mystères de la conscience et de la création, qu'il prétend expliquer par un seul mot, ont-ils été dévoilés, ou seulement remplacés par des difficultés plus obscures encore ? A cette question, le maître de Fichte répondait le 7 août 1799 : « La *Doctrine de la science*, disait Kant, me paraît tout à fait insoutenable, aussi subtile qu'épineuse ; c'est une nouvelle scolastique [2]. » A la distance où nous en sommes, nous pouvons en admirer l'enchaînement régulier, la vigoureuse et imposante déduction, l'aspect mathématiquement grandiose ; et en même temps reconnaître que sa simplicité et sa cohésion sont plus apparentes que réelles. Ne soulève-t-elle pas plus de problèmes qu'elle n'en résout ? Que d'affirmations gra-

[1] *Œuvres*, t. II, p. 297 sqq.
[2] *Gazette litt. univ.* 1799, *Int. Blatt*, n° 109.

tuites autant que hardies ! Si elle ne se fait pas scrupule de transformer en principes généraux des faits particuliers, elle se plaît encore davantage à réaliser de pures abstractions, à personnifier en quelque sorte des suppositions et des fictions logiques. Quelle habileté, quel art il fallait pour dissimuler tant de contradictions internes, pour présenter cet échafaudage hypothétique comme l'édifice complet de la vérité éternelle. Nous avons indiqué la plus saillante de ces contradictions, en demandant ce qui peut déterminer le *moi*, dont l'activité est sans limites, à se limiter soi-même, à s'entourer d'une immense multitude d'obstacles, qui s'appellent le *non-moi* ? Sans cette opposition, dites-vous, l'esprit ne connaîtrait jamais les objets, c'est-à-dire ces obstacles mêmes. Mais pourquoi faut-il qu'il connaisse des objets finis et bornés, si lui-même est infini ? Ne doit-il pas, au surplus, connaître déjà ces objets, puisque c'est lui qui les a posés ? Ou bien, direz-vous qu'il cède au besoin de réaliser les idées qu'il porte en lui, d'accomplir la fin proposée à ses facultés, de créer et de gouverner le monde intellectuel et moral, le monde civil et politique, social et religieux, les domaines de la liberté spirituelle, de la justice et de l'humanité ? Il est vrai, telle est la principale tâche de l'homme. Il est manifestement appelé à constituer l'univers moral, à entreprendre l'œuvre continue de la civilisation qui commence par l'application des idées d'utilité et de beauté, par l'industrie et les arts, et qui se poursuit par la réalisation des idées de justice, de sainteté et de vérité, par l'administra-

tion judiciaire, les cultes, les sciences et la philosophie. Toute cette organisation immatérielle et idéale, inconnue aux règnes inférieurs de la nature, est nécessairement l'ouvrage de l'être spirituel et moral, de la pensée et de la volonté, la propre production du *moi* et son imparfaite image. Oui, c'est là qu'éclate la grandeur de l'homme et la suprématie du spiritualisme. Mais de ce que l'esprit humain transforme la matière, de ce qu'il crée au milieu de la nature visible un univers invisible, les vastes régions de la culture littéraire et religieuse, du commerce véritablement humain, il ne résulte nullement que le monde physique soit aussi produit par cet esprit. S'il était son œuvre, il le disposerait de manière à n'en être jamais contrarié, affaibli, ou même subjugué et comme anéanti : il en bannirait, sinon la souffrance, du moins la mort. Non-seulement Fichte confesse que l'*achoppement* du *non-moi* est parfois si violent, que le *moi* en triomphe uniquement en se réfugiant dans le fort imprenable de sa liberté interne ; mais il reconnaît qu'il y a des barrières insurmontables, encore qu'il préfère les qualifier d'*incompréhensibles*. N'est-ce pas convenir d'abord que ce *non-moi*, dans son fond primitif, ne sort pas du *moi* ? ensuite, que le *moi*, bien que moralement libre, n'est pas physiquement indépendant ? « Est-il moins enchaîné, demandait Hegel, parce que vous faites forger ses fers par l'esprit, et non par la nature extérieure[1] ? » Ne valait-il pas mieux, demanderons-nous à notre tour, avouer premièrement que, si le *moi*

[1] *Œuvres compl.* T. I, p. 128.

a le pouvoir de modifier le *non-moi*, et non celui de le créer, le *non-moi* a été fait par une autre puissance; en second lieu, que le *moi* ne s'est pas posé lui-même, mais qu'il remonte à une cause, différente de lui comme du *non-moi*, c'est-à-dire à la puissance qui l'a doté de la faculté de modifier le *non-moi*, qui s'est réservé le secret de le créer, et qui a établi dès l'origine entre ces deux parties de son œuvre un rapport indestructible d'action et de réaction ?

Malgré l'affirmation souvent renouvelée que tout y dérive d'un seul et même principe, la *Doctrine de la science* est donc aussi obligée d'admettre une dualité primitive, que ce principe n'explique et ne tolère pas. Fichte essaye de la déguiser, en disant que le *moi* se considère tour à tour comme dominant le *non-moi*, ou comme en étant dominé. Mais cette concession ne suffit point à cacher la contradiction où l'auteur s'est mis avec lui-même. Il eut à cet égard le sort de Spinosa, dont il fut sur tant de points l'imitateur et l'antipode à la fois. De même que celui-ci, après avoir déclaré qu'il n'y a qu'une seule substance possible et toujours identique, s'était avisé de distinguer entre l'attribut de la *pensée* et l'attribut de l'*étendue;* ainsi Fichte, ayant commencé par poser que le *moi* est activité pure et ne saurait devenir autre chose, distinguait entre le *moi* commandant au *non-moi* et le *moi* commandé par le *non-moi*, et accordait même que la domination du *non-moi* est parfois irrésistible et *inconcevable*. Cette ressemblance singulière entre l'idéalisme psychologique de Fichte et l'idéalisme ontologique de Spinosa se mar-

qua plus nettement encore par l'analogie d'une autre distinction. Comme l'unitaire d'Amsterdam avait été forcé de reconnaître une nature qui crée, *natura naturans*, à côté d'une nature qui est créée, *natura naturata*, l'unitaire d'Iéna ne pouvait s'empêcher de diviser son *ordre moral* en un ordre qui ordonne et un ordre qui est ordonné, en *ordo ordinans* et *ordo ordinatus*. Ce qui surprend plus que cette première similitude, c'est que Fichte niait aussi la personnalité divine. Si jamais doctrine devait enseigner un Dieu individuel, n'était-ce pas celle qui faisait de la volonté le principe de la science autant que de la vie? Celle-là ne devait-elle pas aboutir logiquement à cette conclusion pratique : l'imparfaite volonté des hommes ne peut avoir pour auteur qu'une volonté parfaite, qu'une divine personnalité? Au lieu de cela, Fichte, traitant le *moi* comme Spinosa avait traité la *substance*, comme Hegel traitera l'*idée*, c'est-à-dire le revêtant des attributs de l'activité libre et le considérant en même temps comme l'absolu même, s'efforce de soutenir que, la notion de personne excluant celle d'absolu, un Dieu personnel est un non-sens. L'absolu se fait jour dans les personnes, dans le *moi*, mais il ne constitue pas une personne... Ainsi, ni Dieu personnel, ni immortalité individuelle. Un État conforme à la raison, voilà le royaume de Dieu sur la terre. Dieu apparaît dans l'humanité; car Dieu, c'est la justice appliquée et organisée, c'est l'amour mutuel et universel se réalisant de plus en plus. En cherchant à remplir ses devoirs, le *moi* accomplit l'ordre moral, approche de Dieu et se

nourrit de l'esprit divin. Est-il donc besoin de concevoir la Divinité autrement que sous les formes d'une constitution morale du monde ? C'est un penchant frivole, indigne du sage, d'imaginer un être à part, auquel on rapporte cette constitution comme à sa cause...

Par cette suite d'assertions, Fichte s'érigeait, au nom même du *moi*, en hardi proscripteur de la personnalité divine. Il y a même apparence que les considérations dont il appuyait cette proscription, sont encore l'aliment principal du panthéisme actuel, c'est-à-dire de théories que Fichte eût repoussées avec mépris ou dégoût. Mais on doit ajouter qu'à son fils même était réservée la tâche de réfuter les objections paternelles, en montrant que, si elles avaient pu mettre en *problème* la personnalité divine, elles n'auraient pas suffi pour la changer en *contradiction*[1]. Enumérons ces objections, et examinons-les dès à présent, afin de n'en être plus embarrassé ailleurs.

1° « Il est impossible d'attribuer à Dieu conscience, intelligence, personnalité, sans en faire un être fini et borné, semblable à l'homme. » Non, cela n'est pas impossible, si vous définissez la personnalité conformément à l'expérience. Celle-ci, en effet, nous apprend que le *moi*, possédant quelque chose d'infini, a le pouvoir de se posséder soi-même ; qu'il pénètre et comprend d'autant mieux ce qui l'environne, qu'il s'en distingue plus nettement ; qu'il saisit d'autant mieux

[1] Voyez Fichte fils, *Ueber Gegensatz, Wendepunkt u. Ziel der heutigen Philosophie*, T. I. p. 108 sq.

la diversité des existences et des rapports dont se compose l'univers, qu'il a pénétré plus avant dans la différence qui sépare le *moi* du *non-moi*; qu'il aperçoit plus distinctement l'harmonie et l'ensemble des choses, à mesure que sa propre unité, sa propre identité lui devient plus manifeste. Plus notre énergie s'étend, plus notre personne s'agrandit. La chaleur de l'action et la lumière de l'intelligence dépendent également de l'appui que leur prête ce centre de gravité. La personnalité ferait obstacle à l'infinité, à l'*absoluité*, si elle était une limite, comme l'est l'imperfection intellectuelle ou morale, l'ignorance ou la perversité. Mais Dieu serait-il moins puissant ou moins juste, parce qu'il sait qu'il est infiniment juste et puissant, parce qu'il sait qu'il est des êtres qui manquent de justice ou de puissance? La conscience de l'homme est bornée, sans doute, en ce qu'elle s'exerce toujours sous forme de succession, et ne peut jamais embrasser le passé et l'avenir dans l'intuition du présent. Mais la raison n'est pas incapable de concevoir une conscience libre de cette entrave du temps, un *moi* qui possède dans chaque instant, non pas une parcelle de lui-même, mais la plénitude de son être. Le temps n'est donc pas ce qui forme la personnalité ; au contraire, c'est ce qui la restreint et l'obscurcit. Une autre condition d'existence, une autre mesure de durée que la nôtre, un autre temps, ou plutôt une entière indépendance à l'égard du temps, n'est point incompatible avec le complet sentiment de soi. Que sera-ce d'ailleurs, si le *moi*, d'après vous-même, réside essentiellement dans la volonté?

Est-il possible de séparer la volonté et la personnalité? Une *volonté absolue* n'entraîne-t-elle pas une absolue personnalité? Si la personnalité, d'après vous, ne peut jamais être qu'un état relatif, alors cessez de parler d'une volonté absolue; ou plutôt, avouez qu'une volonté qui a voulu poser un monde en face d'elle, continue à rester et absolue et personnelle, parce qu'elle a librement voulu.

2° « Il y a de la superstition à concevoir Dieu comme une substance à part, attendu que *substance* signifie un être sensible, sujet au temps et à l'espace. » Cette fausse définition de la substance est étrange chez un penseur qui fait résider l'essence du *moi* dans une activité infinie. L'esprit n'aurait donc rien de substantiel? La spiritualité, la moralité, la liberté, tout ce par quoi l'homme, s'élevant au-dessus de la matière, atteste sa véritable puissance, ne mériterait donc pas les attributs de la réalité et de la durée?

3° « On ne peut pas même attribuer l'existence à Dieu, parce qu'elle ne convient qu'aux êtres doués de sensibilité. » Ce paradoxe ne diffère guère du précédent, et n'étonne pas moins dans un idéalisme qui doit accorder aux êtres spirituels autant d'existence pour le moins qu'aux choses sensibles.

4° « On n'a encore rien dit de sensé sur la manière dont il faut entendre la création du monde par Dieu. » Cette création est-elle un mystère plus obscur, plus incompréhensible, que la production du monde par le *moi?* Certes, parmi toutes les théories sur l'origine des choses, celle de la création offre le moins de difficultés.

Quant à l'opinion de Fichte, elle ne saurait avoir quelque sens raisonnable, qu'en s'appliquant au monde intérieur et idéal, à ce monde que le matérialiste traite de romanesque, de chimérique, mais que chaque intelligence se forme pour elle-même, à « notre monde à nous. »

Ainsi disparaissent les scrupules et les paradoxes de la *Doctrine de la science*. Ce qui ne s'évanouit pas de même, c'est le profond sentiment de la dignité morale, qui communique une si noble éloquence aux paroles de Fichte. Dégageons ce sentiment des erreurs où il se trouve mêlé, pour l'opposer à l'opinion à laquelle ces erreurs entraîneraient, malgré Fichte, c'est-à-dire au spinosisme. « Hors de mon idéalisme, disait-il, il n'est de refuge pour l'esprit humain que dans les bras de Spinosa. » Ceci n'est entièrement exact que par un seul endroit : nous voulons parler de cette voix intime, qui proteste contre le fatalisme, qui refuse d'immoler sa liberté, et qui se préfère sans balancer à tout ce qui lui fait obstacle. Mais comment, du sein de cette liberté, la raison ne s'élancerait-elle pas vers un Dieu qui lui a donné une part de son indépendance ?

Dégageons de ces déductions, trop systématiques, une autre vérité encore : c'est que l'ordre moral est divin. Il n'est pas Dieu même, comme le veut Fichte, mais il ne saurait venir que de Dieu. S'il n'était divin, serait-il universel et nécessaire ? commanderait-il au *moi* avec une autorité si souveraine ? S'il était l'ouvrage même du *moi*, il ne lui causerait pas honte et confusion, regrets et repentir, remords et désespoir.

L'ordre moral, qui est un effet divin, atteste sans contredit la puissance de Dieu, et son influence mystérieuse dans les êtres moraux. Mais il ne s'ensuit point que Dieu soit uniquement *l'âme du monde moral*. Comment, si Dieu n'était que cela, expliquer d'une part l'ineffaçable distinction du bien et du mal ; d'autre part l'indestructible foi en un Dieu personnel, cause régulatrice du monde spirituel, soutien et sanction de la dignité morale des hommes?

Le vice caché de la *Doctrine de la science* devait paraître également au sujet de la personne humaine, à qui elle refuse l'attribut de la durée infinie. Le *moi* réel, *empirique*, est absorbé dans ce *moi* collectif et divisible, dans ce *moi* neutre et abstrait, qui se nomme *l'absolu*. Les expressions qu'emploie Fichte en parlant de l'immortalité de l'âme, à la vérité, sont susceptibles d'interprétations diverses. A côté d'assurances énergiques, qu'il donne dans la *Destination de l'homme*, par exemple, sur une vie future commencée dès cette existence, on rencontre le conseil de mourir au monde et de renaître en Dieu par l'entier sacrifice de la personnalité. Mais ses disciples se montrent moins réservés ou moins indécis. Forberg, Niethammer, Schad, Horn, Memel, Maerklin [1] confinent notre immortalité, tantôt dans la seule conception de l'infini, dans l'idée pure d'éternité, tantôt dans l'autorité souveraine avec laquelle l'esprit humain pense, veut et agit. Des subtilités puériles devaient se glisser parmi ces réflexions,

[1] Voyez l'*Exposé* de Schad, T. II, p. 250. — Horn, l'*Eternité de l'âme*, p. 39 sqq : « La pensée de l'éternité, voilà l'immortalité même. »

dont la plupart roulent dans un cercle vicieux. « Le *moi*, dit Maerklin, ne peut cesser d'exister dans le monde, parce que le monde ne subsiste que par le *moi*, parce qu'avec le *moi* périrait le monde et s'éteindrait le temps...[1] » Est-ce là un résultat digne de tout ce travail psychologique, qu'en 1796 Fichte avait annoncé à Jacobi? « Je cherche la vérité, écrivait-il, là seulement où vous-même la puisez, dans le sanctuaire voilé de notre être, dans le *moi*. »

Peu d'années après, Jacobi, persuadé que cette génération de l'univers par le *moi* équivalait à une destruction du monde réel, n'hésita plus à déclarer que pareil idéalisme lui semblait aboutir au *nihilisme*. « Si le *moi* existe seul, le *non-moi* ne sera-t-il pas l'opposé de l'être, le néant? » Schelling, jusque-là disciple et ami de Fichte, réclama à son tour, en faveur de la nature et des beaux-arts. Cette double protestation avertit Fichte, et le fit changer de direction. Cependant, loin de convenir avec franchise d'une mutation si visible, il prétendit que ses croyances nouvelles n'étaient qu'une suite immédiate de ses premières opinions. De longs et de vifs débats s'élevèrent entre lui et Schelling, au sujet de la priorité ou de la propriété des vues qui leur étaient communes. Nous en rappellerons ici un seul mot, échappé à Fichte : « Mon dogme de l'ordre moral était trop *stoïque*, puisqu'il dispensait de l'hypothèse d'un Dieu. »

[1] Maerklin, *Essai sur l'idée d'immortalité*, dans le Journal de Fichte Niethammer, T. II, p. 424.

Déjà Fichte avait cherché à le rendre moins stoïque, dans cet écrit populaire et attachant ***De la destination de l'homme***, où il avait partagé en trois périodes la carrière de l'esprit : le doute, le savoir et la foi. L'homme, sous le poids de cette chaîne de phénomènes qui constitue la nécessité physique, met en question sa liberté intérieure; puis, pour sortir du doute, il étudie. Mais l'étude lui apprend qu'il est incapable de franchir l'enceinte de sa conscience, et qu'il ne possède dans ses notions que des copies dont rien ne saurait garantir l'exactitude. Il ne lui reste donc d'autre moyen d'affranchissement, d'autre source de paix que la foi. Cependant, à cette profondeur même, la foi n'est qu'un fidèle attachement au devoir. C'est cette foi toute pratique, dit l'auteur, qui nous persuade que notre destinée est, non pas de connaître, mais d'agir, et d'agir toujours en vue des suffrages que décerne la conscience morale.

Le ***Guide de la vie bienheureuse*** devait continuer cette utile entreprise, en dépeignant avec âme, avec magnificence un but commun à tous les efforts humains. Le bonheur, voilà ce que la raison nous promet dans son double domaine, dans l'Etat et dans l'humanité; mais ce qu'elle n'accorde qu'à la condition d'un entier dévouement au Dieu qui se révèle dans l'État et dans l'humanité. Le patriotisme et la philanthropie, tels sont nos moyens d'être heureux. Il faut donc que le ***moi***, ce superbe créateur de toutes choses, se laisse détruire à son tour, et s'absorbe avec joie dans l'essence incompréhensible de l'être infini, dans l'amour

de l'esprit universel. « Ce que tu *aimes,* voilà ce que tu *es* et ce dont tu *vis*[1]. »

En développant cet ordre de pensées, Fichte ne suit pas une marche méthodique. Il s'abandonne à une succession, brillante et mobil . d'inspirations généreuses, vastes, fécondes, mais plus capables d'élever l'âme et de ravir l'imagination,que de convaincre un jugement sévère. Il parle un langage véhément et touchant, mais d'une éloquence un peu orientale, le langage d'un Plotin et non celui d'un Aristote. « Voulez-vous voir Dieu face en face? s'écrie-t-il. N'allez pas le chercher par delà les nues; contemplez-le dans la vie de ceux qui se sont donnés à lui[2]! » Fichte ressemble lui-même à un de ces *voyants.* Il raconte ce dont il a été témoin, lorsqu'il décrit les délices sans nombre de cette *dilection* ineffable, qu'il ne cesse d'éprouver en sentant la présence divine dans tous les états que son être puisse parcourir. C'est un tableau brûlant, tracé par un adorateur passionné ; c'est une sorte de confession lyrique, que toute analyse gâterait, et sur lequel nous ne ferons que les remarques suivantes.

La nouvelle divinité de Fichte n'est plus une chose abstraite, tout ensemble collective et divisible; mais elle n'est pas encore véritablement personnelle. Le *moi* de l'homme, en échange, a perdu toute personnalité. Il est devenu la forme passagère, le vêtement pé-

[1] *Guide de la vie bienheureuse,* p. 5. « Was du *liebst,* das *bist* du und das *lebst* du. »

[2] *Guide de la vie bienheureuse,* p. 144. Comp. son livre *De la vocation du savant,* p. 14 sq.

rissable de la substance éternelle, une des images ou des empreintes de Dieu, l'*existence* enfin que l'*être* adopte pour un moment[1]. Sa félicité est à ce prix. Le *moi* est une négation; pour exister, pour goûter la félicité, qu'il s'abîme en Celui qui est! Qu'il s'anéantisse pour ressusciter à jamais[2]! Ainsi, Fichte confond de nouveau l'égoïsme et la conscience de soi. Il déclare cependant qu'il ne fait autre chose qu'interpréter l'Évangile[3], ou du moins la doctrine de saint Jean; réserve habile, car les idées de saint Paul, celle par exemple qui regarde le péché et ses suites, s'accorderaient difficilement avec cette version originale. Si le disciple bien-aimé du Christ l'attache avec tant de puissance, c'est d'abord comme apôtre de l'amour, comme prédicateur de l'union avec Dieu et de la charité entre les hommes; puis comme docteur de l'incarnation, comme propagateur de la doctrine du Verbe, du *Logos*, de cette Raison-Parole qui semble rendre inutile le dogme mosaïque de la création. Saint Jean pose le *Logos*, dit Fichte, à la fois comme l'invisible réalité de l'être divin et comme la consubstantialité de la forme et de l'essence. C'est donc le *Logos* d'où procèdent toutes choses, et c'est en lui que Dieu se révèle. Le Verbe éternel se réalise donc et s'incarne, d'une manière sensible et personnelle, en tout homme qui sent et voit qu'il fait un avec Dieu, par l'absolu abandon de son *moi*; en tout homme ainsi disposé, autant

[1] Le *Daseyn* du *Seyn*.
[2] *L. l.* p. 240 sqq.
[3] *L. l.* p. 155.

et de même qu'en Jésus-Christ. Voilà le fond du christianisme ; et voilà pourquoi, conclut Fichte, il constitue la vérité infinie même... Cette *vie unitive*, qui le nierait depuis Fénelon ? est un des côtés de la religion chrétienne ; mais exprime-t-elle cette religion en entier, alors surtout qu'on n'accorde pas au Christ une place à part, et qu'on donne pour objet à l'amour un Dieu sans personnalité ?

Conclurons-nous à notre tour, après plusieurs historiens, que ce *point de vue religieux*, comme Fichte s'exprimait, n'est que du spinosisme ? Oui, il y entre du spinosisme, aussi bien que du christianisme ; mais pour cela même on aurait tort de n'y voir qu'un reflet de l'*Ethique*. Il serait aisé d'y trouver au même titre des échos de Malebranche, de Bossuet même. L'*ordre universel* que Malebranche contemple dans la *raison divine* [1], la *vie heureuse* que Bossuet assigne à la *nature intelligente* [2], semblent y revivre çà et là, non moins que le *pur amour* du quiétisme. Disons plutôt qu'il y règne une certaine confusion, quelque chose de ce que Schelling taxait de *syncrétisme ;* et de plus un certain air d'exaltation, qui ne peut surprendre, quand on songe que ce *moi* si tragique, ce *grand célibataire du monde* [3], s'il devait enfin contracter alliance, ne pouvait s'unir qu'à Dieu et qu'avec une passion romanesque, c'est-à-dire avec extase. Mais disons aussi que ces ravissements, loin de se tourner jamais, comme ceux

[1] Voyez son *Traité de morale.*
[2] *Conn. de Dieu et de soi-même.* ch. IV.
[1] Mot de Mme de Staël.

de tant d'autres mystiques, en danger pour les intérêts d'une morale sévère, servent à remplir l'âme d'une soumission ardente pour les devoirs de la vie pratique. Redisons enfin qu'éprouvés et racontés par le disciple le plus courageux de Kant, ils montrent admirablement tout ce que la théologie kantienne avait laissé à désirer. C'est là, du reste, ce que montrèrent avec plus de netteté, non-seulement les travaux spéculatifs de Schelling, mais les théories des *philosophes du sentiment*.

TABLE DES MATIÈRES.



